HILFSBUCH

ZUR

GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE

SEIT KANT

VON

DR. RICHARD FALCKENBERG,
ORD. PROFESSOR DER PHILOSOPHIE IN ERLANGEN.

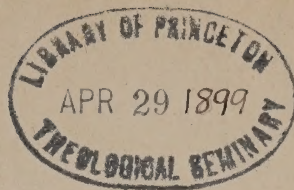


LEIPZIG
VERLAG VON VEIT & COMP.
1899

B2741
.F17

LIBRARY OF PRINCETON
MAY 24 1949
THEOLOGICAL SEMINARY

B2741
F17



HILFSBUCH

ZUR

GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE

SEIT KANT

VON

DR. RICHARD FALCKENBERG,
ORD. PROFESSOR DER PHILOSOPHIE IN ERLANGEN.



LEIPZIG
VERLAG VON VEIT & COMP.
1899

MEINEM LIEBEN FREUNDE

KARL NIEMANN

IN BERLIN

IN TREUER ANHÄNGLICHKEIT

GEWIDMET

Vorwort.

In meinen Vorlesungen über die Kantische und nachkantische Philosophie hat sich mir, obwohl ich die Hörer auf meine „Geschichte der neueren Philosophie“ (3. Auflage 1898) verweisen konnte, mehr und mehr das Bedürfnis herausgestellt, resümierende Paragraphen zu diktieren. Zunächst geschah dies vereinzelt, bei schwierigeren Materien, besonders bei Kant und Schelling; dann allmählich in weiterem Umfange, namentlich wo mir daran lag, am Schlusse einer längeren Ausführung die entscheidenden Grundgedanken noch einmal in knapper Zusammenfassung herauszuheben. Diese Gewohnheit befestigte sich um so mehr, als den Hörern eine authentische Formulierung der Hauptpunkte sehr willkommen zu sein pflegt. Der damit verbundene Zeitverlust ließ jedoch den Wunsch aufkommen, jene Diktate mechanisch vervielfältigen zu lassen. Als ich nun daran ging, sie dem Drucke zu übergeben, wurde es freilich notwendig, zur Herstellung eines auch ohne Erläuterungen verständlichen Zusammenhanges nicht nur Überleitungen und Zwischenglieder einzuschalten (sowie den Tabellen Erklärungen beizugeben), sondern auch einfache Grundgedanken, Definitionen, Einteilungen mit aufzunehmen, für die es eines Diktates nicht bedurfte, und so eine gewisse — wenn auch keineswegs absolute — Gleichmäßigkeit anzustreben. So ist dieses anspruchslose Hilfsbuch entstanden. Wirklich diktiert worden ist kaum ein Drittel seines Textes.

Da sich das Hilfsbuch auf das Wesentlichste beschränkt und von dem, worüber größere Verschiedenheiten der Auffassung be-

stehen, nur weniges berührt, wäre es möglich, daß es auch andere Dozenten nicht verschmähten, sich seiner als Grundlage für die Vorlesung zu bedienen; ebenso daß es den Studierenden bei der Vorbereitung auf die Prüfung zum Repetieren nützlich erschiene, sofern es ihnen die Mühe ersparte, sich zu diesem Zwecke einen Auszug aus dem zweiten Teile des größeren Werkes anzufertigen. Teilweis wird auch der Grundriß durch das Hilfsbuch ergänzt.

Die Philosophie des Auslandes glaubte ich ausschließen zu sollen, da bei den Lehren eines Comte, Mill, Spencer u. s. w. eine noch kürzere Fassung als die im 15. Kapitel des „Grundrisses" gegebene nur auf Kosten der Verständlichkeit möglich schien.

Erlangen, 23. Dezember 1898.

R. F.

Inhalt.

Erstes Kapitel.

Immanuel Kant (1724—1804).

Hauptwerke:

(1755. Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels.)
1770. De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis (Dissertation).
1781. Kritik der reinen Vernunft. 2. Aufl. 1787.
1783. Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik.
1785. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.
(1786. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft.)
1788. Kritik der praktischen Vernunft.
1790. Kritik der Urteilskraft.
1793. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.
1797. Die Metaphysik der Sitten.
1798. Der Streit der Fakultäten.
1798. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht.
1804. Ueber die Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolff.

Litteratur. Fr. Paulsen, Kant (7. Band von Frommann's Klassikern der Philosophie). Stuttgart 1898.

Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie, 3. u. 4. (resp. 4. u. 5.) Band.

H. Vaihinger, Kommentar zu Kants Kritik der r. Vernunft, Bd. I Stuttgart 1881, Bd. II 1892.

I. Theoretische Philosophie.

§ 1.

Kants Entwicklung. Vergl. Paulsen, Versuch einer Entwickelungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie, Leipzig 1875; E. Adickes, Die bewegenden Kräfte in Kants philosophischer Entwicklung (im 1. Bande von Vaihinger's „Kantstudien", Heft 1 und 2) 1896. Anfangs Anhänger der Wolffischen Philosophie, nähert sich Kant seit 1760 unter dem Einfluß englischer Denker dem Empirismus, ja er gelangt 1766 (Träume eines Geistersehers) zum Skepticismus, wendet sich jedoch 1770 zum Rationalismus zurück und gewinnt durch nochmalige Schwenkung nach links 1781 den endgültigen Standpunkt des Kriticismus.

§ 2.

Der Dogmatiker glaubt an die Erkenntnisfähigkeit der menschlichen Vernunft, der Skeptiker bezweifelt sie. Der kritische Philosoph unter-

sucht die Möglichkeit — d. h. die Quellen und die Grenzen — der Erkenntnis.

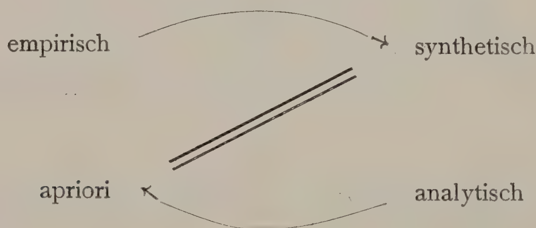
§ 3.

Während die aus der Wahrnehmung geschöpften oder „empirischen" Urteile nur einzelne Thatsachen, nicht Notwendigkeit aussprechen und durch Zusammenfassung vieler übereinstimmender Fälle immer nur approximative Allgemeinheit erreichen (bis jetzt ist noch keine Ausnahme beobachtet worden), gelten die aus reiner Vernunft entspringenden oder „apriorischen" Urteile streng allgemein und notwendig.

Vor den „analytischen" Urteilen, deren Prädikat nur etwas herausstellt, was im Subjekt schon mitgedacht wird (Das Quadrat ist rechtwinklig), die somit unsere Erkenntnis nur verdeutlichen, zeichnen sich die „synthetischen", in denen das Prädikat dem Subjekt etwas noch nicht darin Enthaltenes hinzufügt, dadurch aus, dass sie unsere Erkenntnis vermehren (Das Merkmal der Ausdehnung ist in dem Begriff des Körpers enthalten, das der Schwere nicht). Jene sind bloße Erläuterungs-, diese sind Erweiterungsurteile.

§ 4.

Wie verhalten sich die beiden Gegensatzpaare zu einander? Das empirische Urteil ist stets synthetisch (die Erfahrung lehrt uns fortwährend Neues). Das analytische ist stets apriori (um aus dem Subjektsbegriff ein Merkmal herauszuheben, das schon in ihm liegt, dazu bedarf es keiner Wahrnehmung). Mithin kann ein Urteil nicht zugleich analytisch und empirisch sein. Aber eine dritte Möglichkeit bleibt offen: giebt es apriorische Urteile, die unsere Erkenntnis nicht blos verdeutlichen? giebt es synthetische Urteile, die nicht aus der Erfahrung stammen? Hume verneint, Kant bejaht diese Frage. Hume hatte irrtümlich alle Erkenntnis aus reiner Vernunft für bloß analytisch und eine Erweiterung des Wissens nur durch Erfahrung für möglich gehalten. Er übersah, daß Urteile zugleich apriori und synthetisch sein können; diese aber sind von besonderem Werte, weil sie sowohl allgemein und notwendig gelten als auch erweiternd sind. Daher lautet die Hauptfrage der Vernunftkritik: wie sind synthetische Urteile apriori möglich?



§ 5.

Drei Wissenschaften erheben den Anspruch, apriorische Synthesen zu enthalten: Mathematik (Das Ganze ist größer als der Teil), reine Naturwissenschaft (Kausalgesetz) und Metaphysik (Unsere Seele ist unsterblich, unser Wille ist frei). Die dritte ist insofern in einer übleren Lage, als ihre Urteile sich nicht einer so allgemeinen Zustimmung erfreuen, wie die der beiden anderen. In der Metaphysik herrscht ewiger Streit; ihr fehlt das unwidersprechbar Überzeugende, was die mathematischen Erkenntnisse auszeichnet; als Wissenschaft vom Übersinnlichen muß sie von vorn herein für ihre Sätze auf die empirische Bewährung verzichten, welche denen der Naturwissenschaft zu teil wird. Somit besteht gegründeter Verdacht, ob auch die Erkenntnisse, mit denen die Metaphysik prunkt, auf solidem Wege gewonnen und nicht bloße Erschleichungen sind. Bei Mathematik und Physik fragen wir, wie und wodurch in ihnen synthetische Urteile apriori möglich sind, bei der Metaphysik, ob sie überhaupt zu solchen berechtigt ist.

§ 6.

Vorausnahme des Resultates. Die Möglichkeit apriorisch-synthetischer Urteile beruht in der Mathematik auf den reinen Anschauungen Raum (Geometrie) und Zeit (Arithmetik), in der reinen Physik auf den Begriffen und Grundsätzen des reinen Verstandes. Dagegen sind solche unmöglich in der Metaphysik, da weder die Kategorien noch die Vernunftideen zu einer Erkenntnis des Unerfahrbaren ausreichende Mittel darbieten.

Einteilung.

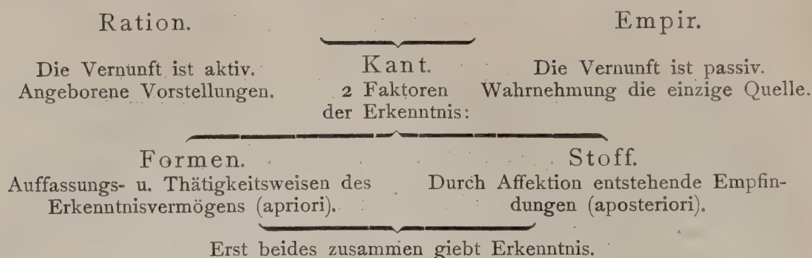
transzendentale

1.	**Aesthetik:**	Sinnlichkeit	Anschauungen	(Mathem.)
2.	**Analytik:**	Verstand	Begriffe	(r. Naturw.)
3.	**Dialektik:**	Vernunft	Ideen	(Metaph.).

§ 7.

Kant will zwischen den entgegengesetzten Extremen des Rationalismus und des Empirismus vermitteln; jenem ist die Vernunft ein schöpferisches, diesem ein leidendes Vermögen. Er schlichtet den Streit durch die Unterscheidung zweier Faktoren der Erkenntnis: Form und Stoff. Form nennt er das, was der Geist aus eigenen Mitteln zur Erkenntnis beiträgt; Stoff dasjenige, was er passiv empfängt.

Die Erkenntnisformen entspringen aus dem eigenen Thun des Geistes, der Stoff (das Mannigfaltige der Empfindung) entsteht durch Affektion des Erkenntnisvermögens, wird aufgenommen, ist „gegeben".



In der Erkenntnis steckt ein Doppeltes: ein Erfahrungsgegebenes und geistige Funktionen. Sie ist ein Formen, nämlich ein Ordnen und Verknüpfen oder Bearbeiten eines gegebenen Stoffes durch apriorische Vorstellungen. Kant denkt rationalistisch über die Form, empiristisch über den Stoff der Erkenntnis.

§ 8.

Die Formen der Erkenntnis sind teils anschauliche, teils begriffliche. Anschauung und Begriff unterscheiden sich nicht (wie Leibniz meinte) dem Grade, sondern der Art nach. Die Anschauung ist eine Einzelvorstellung, die sich unmittelbar, der Begriff eine Allgemeinvorstellung, die sich bloß mittelbar auf ihren Gegenstand bezieht. Zur Erlangung fruchtbaren Wissens müssen sich beide verbinden; zur Erkenntnis gehört, daß uns Gegenstände gegeben sind und daß sie gedacht werden. Anschauungen ohne Begriffe sind blind, Begriffe ohne Anschauungen sind leer.

1. Die Anschauungsformen: Raum und Zeit.

§ 9.

Raum und Zeit sind Formen unsrer Rezeptivität. Sie sind 1) nicht Realitäten, sondern Vorstellungen, und zwar 2) weder empirisch noch Begriffe, sondern Anschauungen apriori. Den Beweis für die erste These hat Kant nur angedeutet. Der Versuch, Raum und Zeit als Wirklichkeiten zu denken, ist unausführbar. Denn sie sind unendlich; wer vermag sich ein grenzenloses Ding, die Zeit ohne Anfang und Ende als etwas Reales vorzustellen? Der Raum ist die Bedingung äußerer Gegenstände, dieses eine Ding müßte also vor den übrigen dasein, damit sie in ihm Platz nehmen. Eine Wirklichkeit, die den wirklichen Dingen vorausginge, um sie in sich aufzunehmen, ist ein unmöglicher Gedanke. Alles Wirkliche verfließt in der Zeit; wenn auch sie etwas Wirkliches sein soll, worin verfließt denn sie? in einer zweiten Zeit? Raum und Zeit, als wirklich existierend gedacht, wären nicht Dinge, sondern „Undinge“. Sie sind also subjektiv oder ideal (=Vorstellungen).

§ 10.

Sie sind jedoch nicht willkürliche, sondern notwendige, allgemeingültige Vorstellungen, an die jeder uns gleich organisierte Geist gebunden ist und die deshalb für die uns gegebenen Gegenstände gelten. Trotz ihrer „transzendentalen Idealität“ (d. h. obwohl sie erkenntnistheoretisch genommen bloße Vorstellungen, abgesehen vom anschauenden Subjekte nichts sind) kommt ihnen „empirische Realität“ zu; sie sind ebenso wirklich wie alles, was in ihnen erscheint, ebenso wirklich wie die Körper und unsere seelischen Erlebnisse. Was für Vorstellungen sind sie, empirische oder apriorische, Begriffe oder Anschauungen?

§ 11.

Sie sind apriorische Anschauungen. Die vier Beweise, die diese Behauptung erhärten sollen, sind so geordnet, daß die ersten beiden die Apriorität, die letzten beiden die Anschaulichkeit von Raum und Zeit erweisen.

1) Der Raum ist nicht ein durch Abstraktion gewonnener empirischer Begriff (wie Pflanze, Stein), etwa abstrahiert von der Wahrnehmung des Neben- oder Außereinander der Körper, weil dieses Verhältnis des Nebeneinander immer schon die Vorstellung des Raumes voraussetzt. Außereinandersein bedeutet ja nichts Andres, als sich an verschiedenen Punkten des Raumes befinden. Ebenso ist die Vorstellung der Zeit ursprünglicher als die des Nacheinander.

2) Die Vorstellung des Raumes ist eine notwendige, wir können von allem, was im Raume ist, absehen, vom Raume selbst nicht. Ebenso ist es unmöglich sich vorzustellen, daß es keine Zeit gebe. — Als ursprüngliche und notwendige Vorstellungen sind beide apriori.

3) Der Raum ist nicht eine Allgemeinvorstellung oder ein Begriff, sondern eine Einzelvorstellung oder eine Anschauung. Denn es giebt nur einen einzigen Raum, zu dem sich die verschiedenen Räume nur als Ausschnitte oder Einschränkungen, nicht als Exemplare verhalten. Desgleichen setzen die Zeiten die Eine Zeit voraus.

4) Der Raum ist unendlich, er enthält eine unendliche Menge von Teilvorstellungen (nämlich Raumgrößen) in sich, was niemals bei einem Begriffe der Fall ist, der seine Exemplare vielmehr unter sich befaßt. Der Baum ist in den Bäumen, aber der Raum nicht in den Räumen, sondern sie sind in ihm enthalten. Ebenso stehen die Zeiten zur unendlichen Zeit nicht in dem logischen Verhältnis der Unterordnung der Individuen unter ihren Gattungsbegriff, sondern in dem anschaulichen Verhältnis der Teile zum Ganzen.

In den Prolegomena kommt noch ein schon in einer vorkritischen Schrift verwendeter Gedanke als fünfter Beweis hinzu. Es giebt Richtungs-

unterschiede in Raum und Zeit (rechts—links, vorn—hinten, oben—unten, früher—später), die nicht logisch, sondern bloß anschaulich erfaßt werden können. Der linke Handschuh geht nicht auf die rechte Hand.

§ 12.

Raum und Zeit sind reine Formen der Sinnlichkeit. Jener ist die Form des äußeren, diese die des inneren Sinnes. Mit Locke unterscheidet Kant die äußere Wahrnehmung (der Körper außer uns) und die innere (unserer eigenen psychischen Zustände und Thätigkeiten). Raum und Zeit haben jedoch nicht die Welt so unter sich geteilt, daß, was dem einen gehört, dem andern entzogen wäre; sondern die Zeit ist das übergreifende Glied: was im Raume ist, ist auch in der Zeit (etwa wie jede bairische Stadt zugleich eine deutsche Stadt ist), aber nicht umgekehrt. Da die äußeren Erscheinungen unsere Vorstellungen sind, so fallen auch sie unter die Form der Zeit: die Zeit ist die Anschauungsform aller, der Raum nur die der äußeren Erscheinungen.

§ 13.

Konsequenzen. 1) Denken wir uns die Geister aus der Welt hinweg, so verschwinden mit ihnen Raum und Zeit. Nur für uns (nicht an sich) sind die Dinge in Raum und Zeit. Die räumlich-zeitlichen Eigenschaften kommen nicht den Dingen selbst, sondern nur unsrer Auffassung derselben zu. Die uns zugekehrte, unsrem Vorstellen zugängliche Seite des Dinges nennen wir seine Erscheinung, die uns verborgene (oder das Ding, wie es beschaffen sein mag abgesehen von unsrer Art es anzuschauen) das Ding an sich.

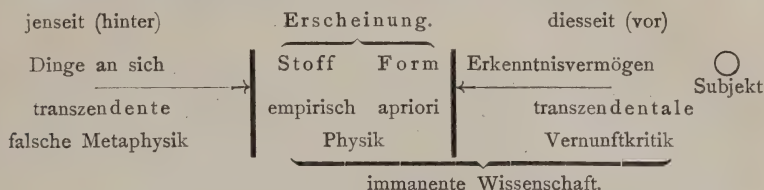
2) Zu jeder Erkenntnis gehört (außer dem Begriff auch) Anschauung. Unsere Anschauung ist gebunden an Raum und Zeit. Das Ding, wie es sich in Raum und Zeit darstellt, ist nur seine Erscheinung. Folglich erkennen wir die Dinge nur, wie sie uns erscheinen, nicht wie sie an sich sind. Unsere Erkenntnis ist auf die „Phänomena" beschränkt. Die Dinge an sich (die „Noumena") sind unerkennbar.

Nicht die Dinge an sich, nur die Erscheinungen sind { in Raum u. Zeit. / erkennbar. }

Die Dinge an sich existieren zwar (wenn sie nicht wären, könnten sie auch nicht erscheinen); wir können sie auch denken, aber nicht anschauen, also auch nicht erkennen. Denn Erkennen = Anschauen + Denken.

3) Auch mich selbst erkenne ich nur, wie ich mir (im inneren Sinn) erscheine, nicht wie ich wahrhaft bin. Dies richtet sich gegen den Vorzug, den Descartes der inneren Wahrnehmung vor der äußeren eingeräumt hatte.

4) Eine Wissenschaft vom Übersinnlichen ist unmöglich. Kant verwirft den „transzendenten“, er erklärt für legitim den „transzendentalen“ Vernunftgebrauch. Jener versucht (vergeblich) die Grenzen der Erfahrung zu überschreiten und das jenseit der Erscheinung liegende Ansichseiende zu erkennen; dieser dagegen hält sich diesseit der Grenze und bemüht sich (mit Erfolg) die im Subjekt gelegenen „Bedingungen der Erfahrung“, nämlich das Apriori zu erforschen. Transzendent verfährt die alte Metaphysik als vermeintliche Wissenschaft vom Unerfahrbaren, transzendental die Vernunftkritik oder Erkenntnistheorie. Das Erfahrbare oder die sich in den apriorischen Erkenntnisformen präsentierende Erscheinungswelt ist einer unübersteiglichen Mauer vergleichbar, die dem erkennenden Subjekt den Anblick des dahinterliegenden Ansich verwehrt.



§ 14.

Zur Kritik. Kant unterscheidet nicht scharf genug zwischen der Vorstellung eines Dinges als momentanem subjektivem Vorgange in unsrer Seele und dem vorgestellten Dinge. Jene heiße die subjektive Erscheinung, dieses die objektive Erscheinung. Der letzteren liegt ein unbekanntes Ding an sich zu Grunde. Ein Thurm „erscheint“ aus der Nähe betrachtet größer als aus der Ferne gesehen. Er „ist“ irgendwie groß (objektive, allgemeingültige Erscheinung). Die Dinge an sich aber, welche diese Erscheinung in uns hervorrufen, sind nicht im Raume und in der Zeit. — Die objektive Erscheinung ist der Gegenstand, die subjektive ein Mittel der Erkenntnis.

2. Die Kategorien nebst den Verstandesgrundsätzen.

a) Analytik der Begriffe.

§ 15.

Der Verstand ist das Vermögen zu urteilen. Darum benutzen wir zur Auffindung der Stammbegriffe des reines Verstandes die Einteilung der Urteilsformen: jeder Urteilsform entspricht je eine Kategorie.

Urteilsformen.

Quantität.	*Qualität.*	*Relation.*	*Modalität.*
Einzelne	Bejahende	Kategorische	Problematische
Besondre	Verneinende	Hypothetische	Assertorische
Allgemeine	Unendliche	Disjunktive	Apodiktische.

Kategorien.

Quant.	*Qual.*	*Relat.*	*Modal.*
Einheit	Realität	Substanz u. Akzidens	Mögl.-Unmöglichkeit
Vielheit	Negation	Ursache u. Wirkung	Dasein-Nichtsein
Allheit	Limitation	Wechselwirkung (Gemeinschaft)	Notwend.-Zufälligkeit.
mathematische		*dynamische.*	

Die dritte Kategorie in jeder Klasse vereinigt in sich die beiden vorhergehenden. (Diese „artige" Bemerkung Kants hat den Anstoß zu Fichtes Triaden und Hegels dialektischer Methode gegeben.)

§ 16.

Auf die Frage: wie kommt es, daß die Kategorien trotz ihres subjektiven Ursprungs objektive Geltung haben? antwortet die „transzendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe": sie sind objektiv gültig, weil nur durch sie „Erfahrung" (im strengen Sinne = allgemeingültige Erkenntnis über Wahrnehmungsgegenstände) möglich ist. Alle Einheit, Ordnung und Gesetzmäßigkeit stammt aus der verknüpfenden Thätigkeit des Verstandes.

Aus der bloßen „Wahrnehmung", die nur Sukzession der Erscheinungen zeigt, machen wir objektive „Erfahrung" durch den hinzugefügten Gedanken des Bewirktwerdens des zweiten Ereignisses durch das erste: die Kategorie der Kausalität objektiviert die Wahrnehmung zur Erfahrung. In der Wahrnehmung geht häufig die Wirkung der Ursache voran: wir bemerken zuerst die Wärme des Zimmers, hinterher die des Ofens, die in Wirklichkeit jener voranging; oder zuerst die Leiche des Selbstmörders und später die Kugel, die seinen Tod bewirkt hat. Die richtige Reihenfolge (die objektive Zeitfolge) der Erscheinungen stellen wir fest durch den Begriff der Ursache.

§ 17.

Eine weitere Schwierigkeit bietet die Frage: wie werden die Kategorien auf Erfahrungsgegenstände anwendbar? Jene sind apriorische Begriffe, diese empirische Anschauungen; sie haben also nichts mit einander gemein. Der „Schematismus der reinen Verstandesbegriffe" antwortet: die Anwendung wird vermittelt durch die Schemata der Zeitanschauung, welche als Dolmetscher dienen kann, da sie gleich den Kategorien apriori, gleich den Wahrnehmungsobjekten anschaulich ist. Die vier Titel heißen: Zeitreihe,-inhalt,-ordnung,-inbegriff. Jede Kategorie hat ihr eigenes Zeitschema, das gleichsam die Anweisung giebt, jetzt diese bestimmte Kategorie anzuwenden. So ist die Beharrlichkeit in der Zeit das Schema des Substanzbegriffs, das regelmäßige Nacheinander das Signal für die Anwendung der Kausalität, das Dasein zu aller Zeit das Zeichen für die der Notwendigkeit, das Dasein zu einer bestimmten Zeit der Fingerzeig

für die der Wirklichkeit, die erfüllte oder die leere Zeit das Schema der Realität resp. der Negation.

§ 18.

Gewöhnlich versteht man unter dem Subjektiven das, was dem einzelnen Subjekt gehört im Unterschiede von andren Subjekten, das Individuelle; eine Meinung, ein Gefühl. Kant aber bezeichnet so auch das, was allen Subjekten gleichmäßig zukommt, das Allgemeinmenschliche, was aus der Ausstattung des Geistes (nicht aus den Dingen, aus der Erfahrung) stammt, das Apriori. Die reinen Anschauungen und die Kategorien sind zwar (allgemein-)subjektiven Ursprungs, haben aber (trotzdem, oder vielmehr gerade deshalb) objektive Gültigkeit.

§ 19.

Die apriorischen Vorstellungen unterscheiden sich von den sogenannten „angeborenen Ideen" dadurch, daß sie nicht fertige Begriffe, sondern Verstandeshandlungen, nämlich Synthesen sind, durch die in das gegebene Mannigfaltige Einheit hineingebracht wird. Jede Kategorie ist ein Akt des Zusammenfassens und setzt eine oberste Einheit, eine Ursynthesis voraus: die transzendentale Apperzeption, das reine Bewußtsein, den alle unsere Vorstellungen begleitenden Gedanken „Ich denke". Von dem empirischen Ich, dem wandelbaren Gegenstande der Selbstbeobachtung, unterscheidet sich das reine Ich durch drei Merkmale: es ist stets nur wahrnehmendes Subjekt, nie wahrgenommenes Objekt; es ist beharrlich; es ist nicht individuell, sondern überpersönlich, in allen Geistern sich selbst gleich. (Von diesem reinen Selbstbewußtsein, dem höchsten Punkte, zu dem Kant empor klomm, glaubte Fichte als der Urthat des Geistes ausgehen und von ihm aus synthetisch das System der reinen Verstandeshandlungen entwickeln zu sollen.)

b) Analytik der Grundsätze.

§ 20.

Die empirischen, besonderen Naturgesetze sind nur nähere Bestimmungen gewisser allgemeinster Naturgesetze, die Kant Grundsätze des reinen Verstandes nennt, weil sie der Verstand nicht aus der Erfahrung abliest, sondern der Natur vorschreibt. Der Verstand ist der Gesetzgeber der Natur, der Stifter der allgemeinen Naturordnung, er macht aus der bloßen Sinnenwelt, dem Gegebenen, eine „Natur", d. h. ein gesetzmäßig verknüpftes Ganze von Erscheinungen.

Kant vergleicht (in der Vorrede zur 2. Auflage der Kr. d. r. V.) die Umwälzung der Denkweise, die er durchzusetzen hofft, mit derjenigen, die seinerzeit Koppernikus hervorgerufen hat. Dieser läßt die Sonne still

stehen und die Erde sich drehen. Dem heliocentrischen System entspricht das noocentrische, nach welchem sich nicht der Verstand nach den Gegenständen, sondern die Gegenstände nach dem Verstande richten. Die sonderbare Lehre, daß sich die Dinge nach unsren Vorstellungen richten, verliert ihr Widersinniges, wenn man bedenkt, daß die Natur, der der Verstand ihre Gesetze diktiert, den gesetzlichen Zusammenhang der Erscheinungen (nicht der Dinge an sich!) bedeutet; Erscheinungen aber sind Vorstellungen des Gemüts und unterliegen als solche den Gesetzen des Vorstellungsvermögens.

§ 21.

Gemäß den vier Rubriken der Kategorientafel (Quantität, Qualität, Relation, Modalität) giebt es vier Klassen von Grundsätzen:

1. Axiome der Anschauung,
2. Antizipationen der Wahrnehmung,
3. Analogien der Erfahrung,
4. Postulate des empirischen Denkens überhaupt.

1. Das Prinzip der Axiome der Anschauung lautet: alle Anschauungen sind extensive Größen.

2. Das Prinzip der Antizipationen der Wahrnehmung ist: die Empfindung und das ihr an dem Gegenstande entsprechende Reale hat eine intensive Größe, d. i. einen Grad.

3. Analogien der Erfahrung (über sie LAAS 1876): a) In allen Erscheinungen ist etwas Beharrliches; aller Wechsel der Erscheinungen ist nur Veränderung, nicht Entstehen oder Vergehen; das Quantum der Substanz erfährt keine Vermehrung und keine Verminderung. b) Jede Begebenheit setzt etwas (eine Ursache) voraus, worauf sie nach einer Regel folge (das Kausalgesetz betrifft nicht das Dasein der Substanzen, sondern bloß die Zustandsveränderungen des Beharrlichen). c) Alle Substanzen, sofern sie zugleich sind, stehen in durchgängiger Wechselwirkung untereinander.

4. Die Postulate enthalten Bestimmungen über Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit. Wir heben das mittlere heraus, nach weichem Empfindung das Kriterium der Wirklichkeit ist.

§ 22.

In den beiden ersten Teilen der Vernunftkritik hat Kant nachgewiesen, daß und warum in Mathematik und reiner Naturwissenschaft apriorisch-synthetische Urteile möglich und berechtigt sind. 1. Da Raum und Zeit apriorische Anschauungen sind, sind wir im Stande, über räumliche und zeitliche (Zahlen-)Verhältnisse ohne Hülfe der Erfahrung allgemeine und notwendige Erkenntnisse zu gewinnen: in der Mathematik können wir konstruieren, d. h. einem Begriff die zugehörige

Anschauung verschaffen. 2. Auf Grund der Kategorien lassen sich unter Zuhülfenahme der reinen Anschauungen Sätze aufstellen, die für alle Erfahrung gelten, aber nicht aus der Erfahrung entnommen sind. 3. Nicht sehr verheißungsvoll dagegen steht es mit der Metaphysik. Als Gesetzgeber darf der Verstand nur für Erscheinungen auftreten, jenseit dieser Grenze hört seine Herrschaft auf: die Kategorien sind nur auf Erfahrungsgegenstände anwendbar. Aber vielleicht gestatten uns die Ideen der Vernunft, die Grenze der Erfahrung zu überschreiten. Ein Verlangen, transzendente Erkenntnis zu erwerben, und ein Anlaß, solche für möglich zu halten, ist unstreitig vorhanden. Ist Metaphysik möglich?

3. Die Ideen der Vernunft.

§ 23.

Auch bei der Vernunft leitet Kant die transzendentale Funktion aus der logischen ab. Der Verstand urteilt, die Vernunft schließt. Jener ist die Quelle der Kategorien, diese die der Ideen. Aus den drei Schlußformen (kategorisch, hypothetisch, disjunktiv) ergeben sich drei Hauptideen: Seele, Welt, Gott, deren jede ein Unbedingtes ausdrückt. Die schließende Vernunft muß die Reihe der Bedingungen nach oben hin als vollendet, als ihrer Totalität nach gegeben betrachten (denn der erschlossene Satz ist bedingt durch vorhergehende Sätze, die ihrerseits wiederum von höheren Prämissen abhängen u. s. f.; das hiermit geforderte Zurückgehen zu immer höheren Gründen kann jedoch nicht wirklich bis zu Ende ausgeführt werden, während ohne solchen Abschluß die Kette der Beweise im Leeren schweben würde). Dieser Gedanke einer unbedingten Totalität, einer vollendeten Unendlichkeit ist die Vernunftidee.

§ 24.

Die Vernunftideen unterscheiden sich von den Verstandesbegriffen oder Kategorien dadurch, daß ihnen niemals ein Gegenstand in der Anschauung gegeben werden kann. Sie sind bloße — aber notwendige — Gedanken, nämlich Aufgaben, Maximen, welche unsrer Erkenntnis Regeln geben und sie vereinheitlichen: sie sind „nicht konstitutive, sondern nur regulative Prinzipien“. So ist die Idee der Seele der gedachte Einheitspunkt für die inneren, die des Weltganzen der für die äußeren Erscheinungen, die Idee Gottes der für alle Dinge überhaupt. Diese Regeln der Forschung dürfen nicht — wozu eine verhängnisvolle Neigung in unsrer Vernunft liegt — für gegebene Gegenstände genommen und die Forderung, die Bruchstücke unseres Wissens einem System der Erkenntnis einzugliedern, nicht als dogmatische Behauptung über das Wirkliche gedeutet werden. Die Ideen haben bloß eine hodegetische Bedeutung, sie geben nur Fingerzeige, die uns anleiten, wie Erkenntnisse

zu suchen und die gefundenen zu vervollständigen seien. In Verkennung dieser nur wegweisenden Natur der Ideen hatte Wolff geglaubt, auf sie eine rationale Wissenschaft von der Seele, der Welt und Gott gründen zu können. Nachdem Kant in der Analytik den ersten Teil der Wolffschen Metaphysik, die Ontologie, widerlegt hat, schreitet er in der Dialektik zur Kritik ihrer drei anderen Teile, der spekulativen Psychologie, Kosmologie und Theologie.

§ 25.

Die psychologische Idee verleitet zu Paralogismen oder Fehlschlüssen, in welchen irrtümlich der Begriff der Seele, der nur die formelle Bedeutung eines logischen Subjekts hat, das nie Prädikat sein kann, im metaphysischen Sinne einer realen Substanz genommen und die Einheit des Ich als Einfachheit des Seelenwesens gedeutet wird.

Kant unterscheidet vier Paralogismen, den der Substantialität, Simplizität, Personalität und Idealität: die Seele ist Substanz, einfach, Einheit und geistig oder immateriell.

Nur durch empirische Beobachtung, nicht durch transzendente Spekulation vermögen wir das Seelenleben zu erkennen. Die Immaterialität, Unsterblichkeit u. s. w. der Seele kann weder bewiesen noch widerlegt werden (weshalb die Behauptungen des Materialismus ebenso unhaltbar sind wie die des Spiritualismus); sie ist Sache des Glaubens.

§ 26.

Die kosmologischen Ideen stellen ein Ideal auf, dem nachgestrebt werden soll, das aber nie völlig erreicht werden kann. Faßt man sie nicht als Aufgaben („vervollständige die Erkenntnis unablässig; suche nach letzten Teilen, glaube jedoch niemals, solche gefunden zu haben"), sondern als Behauptungen oder Lehrsätze, so führen sie zu Antinomien, d. i. zu einem Widerstreite zweier kontradiktorisch entgegengesetzter Sätze, deren jeder gleich bündig bewiesen werden kann. Die Thesen bejahen, die Antithesen verneinen folgende vier Fragen:

1. Hat die Welt in Zeit und Raum Grenzen?
2. Besteht das Zusammengesetzte aus einfachen Teilen?
3. Giebt es neben den naturnotwendigen Ereignissen auch freie Handlungen?
4. Existiert in oder außer der Welt ein schlechthin notwendiges Wesen?

Auf welche Seite soll sich die Vernunft stellen? Das moralische Interesse ergreift für die Thesen Partei. Aber ein Wunsch ist kein Beweis.

Kant löst die Schwierigkeiten durch den „transzendentalen Idealismus". Er erklärt die Sätze der mathematischen Antinomien (1 und 2) beide

für falsch, die der dynamischen (3 und 4) beide für wahr, sofern im letzten Falle die Thesis für Dinge an sich, die Antithesis für Erscheinungen gelte.

Zur 1. Antinomie. Man darf weder behaupten „die Welt ist begrenzt“ noch „sie ist unbegrenzt“; das Weltall ist kein gegebenes Ganze und hat keine bestimmte Größe, es existiert nur in dem endlosen Vordringen unsrer Forschung zu weiter zurückliegenden Erscheinungen. Die erste Weltidee giebt uns nur die Regel: bleibe bei keinem Zeit- oder Raumpunkt als dem letzten stehen, halte nie den Regressus in der Reihe der Erscheinungen für vollendet.

Zur 2. Antinomie. Auch die zweite Weltidee ist blos ein Ausdruck der Unvollendbarkeit der Erfahrung. Sie darf nicht so ausgelegt werden, als lehre sie „es giebt letzte Teile der Materie“ oder „es giebt keine“. Sie enthält bloß die Vorschrift: laß keinen Teil, auf den du triffst, als den letzten gelten, sondern suche immer weiter. Die Forderung rastlosen Weitersuchens ist der wahre Sinn der mathematischen Weltideen. Sie ist eine Doppelforderung: glaube an ein Letztes (denn du sollst danach suchen), und glaube zugleich an die weitere Teilbarkeit (beruhige dich niemals bei dem Gefundenen). Die Idee im Sinne Kant's ist einer Laterne vergleichbar, die dem Erkennenden vorgebunden wird mit der Weisung, soweit zu wandern, als ihr Licht ihm vorleuchtet. Hat er den Punkt des Weges erreicht, der ihm zuerst als der äußerste erschien, so hat sich inzwischen der Lichtkreis vorgeschoben und er muß seinen Fuß weitersetzen. Erlahme nie in deinem Erkenntnisstreben!

Zur 3. Antinomie. Bei den dynamischen Antinomien ist ein eigentlicher Widerspruch darum nicht vorhanden, weil die Streitenden von verschiedenen Gegenständen reden. Die Handlungen des Menschen als Erscheinung sind notwendige und müssen nach dem Kausalgesetz „erklärt“ werden; dessen ungeachtet ist der Mensch als Ding an sich (sein intelligibler Charakter) frei und seine Handlungen unterliegen der moralischen „Beurteilung“. So sind Naturnotwendigkeit und Freiheit vereinbar. Schelling und Schopenhauer haben sich den Begriff der intelligiblen Freiheit angeeignet. Über Sinn und Haltbarkeit der Kantischen Freiheitslehre vergl. FALCKENBERG, Über den intelligiblen Charakter (in der Zeitschrift für Philos. u. ph. Kritik, Bd. 75) 1879.

§ 27.

Die theologische Idee oder das Ideal der reinen Vernunft. Kritik der Beweise fürs Dasein Gottes.

1. Der (für das Gefühl wirksamste, aber logisch schwächste) teleologische Beweis aus der zweckmäßigen Einrichtung der Welt führt bestenfalls auf einen sehr weisen Weltordner, aber nicht auf einen allweisen Schöpfer der Materie.

2. Der kosmologische Beweis fordert für das Zufällige (eine Ursache, und da dieser Regressus nicht ins Unendliche gehen könne,) schließlich eine (nicht von Andrem abhängige, also eine unverursachte,) nicht zufällige Ursache, überschreitet jedoch hiermit unerlaubterweise die Grenzen der Erscheinung. Beide Beweise setzen überdies

3. das ontologische Argument voraus, welches dem Inbegriff aller Vollkommenheiten *Existenz* zuschreibt, weil ihm ohne diese eine Vollkommenheit fehlen würde. Hier wird fälschlich die Existenz als ein Prädikat genommen, dessen Hinzutritt die Merkmalsumme oder den Begriffsinhalt vermehre, während sie in der That nur die *Position* des Begriffs mit allen seinen Merkmalen, also nur ein Verhältnis zu unserem Erkenntnisvermögen, das Gegebensein des Gegenstandes, ausdrückt. Das Dasein ist nicht eine Vollkommenheit, sondern bedeutet nur die „Setzung“ eines Inhaltes, der als nichtgesetzter, blos möglicher ebensoviele Merkmale oder Prädikate enthält wie als wirklicher. (Hundert wirkliche Thaler enthalten nicht mehr als hundert mögliche, gedachte.) Auch Herbart (§ 102) faßt die Existenz als absolute Position.

Zur negativen Kritik gesellt sich wiederum eine positive Ergänzung. Die theoretische Vernunft ist nicht fähig, die Existenz der Gottheit zu erhärten; aber sie vermag sie auch nicht mit Grund zu bestreiten: sowenig uns die Beweisversuche der Theologen überzeugen, sowenig brauchen uns die der Atheisten zu schrecken. Als regulatives Prinzip bleibt die Gottesidee bestehen. Sie dient weder zur Erkenntnis des Wesens Gottes noch zur Erkenntnis der Welt, wohl aber zur Beurteilung der Welt: wir dürfen und sollen diese *so ansehen, als ob* sie das Werk einer höchsten Vernunft wäre.

§ 28.

Metaphysik ist unmöglich. Diese Einsicht ist keineswegs für Moral und Religion gefährlich. Denn wenn die Hoffnung zerstört wurde, die Realität der Ideen bewiesen zu sehen, so sind wir zugleich von der Furcht befreit worden, daß das Gegenteil beweisbar sei. Kant hat das *Wissen* eingeschränkt, um für den *Glauben* Platz zu machen. (Vorrede zur 2. Aufl. der Kr. d. r. V.) Nicht der theoretische Verstand, wohl aber die praktische Vernunft vermag die Schwelle zu überschreiten, die ins Reich des Übersinnlichen führt. In der Erkenntnislehre war das Ding an sich nur ein negativer Grenzbegriff; in der Sittenlehre gewinnt er einen positiven Inhalt.

Erkenntnistheorie.		
1. posit. Erfahrung. Erk. der Erscheinungen.	2. negat. Keine Metaph. D. a. s. nicht erkennbar.	3. Ethik. mor. Postulate. Wirklichkeit des Übersinnlichen. prakt. Glaube.

Kant hat gezeigt:

1. Es giebt apriorische Vorstellungen (Raum, Zeit, Kategorien), welche mathematische Erkenntnis und allgemeingültige Erfahrung oder Erkenntnis der Erscheinungen ermöglichen.

2. Durch die Ideen wird das Unendliche zwar gedacht, aber nicht erkannt, so daß auf sie eine Metaphysik des Übersinnlichen nicht gegründet werden kann.

3. Theoretisch läßt sich nur die Möglichkeit der unsterblichen Seele, des freien Willens und der Gottheit darthun. Sie wird zur Gewißheit erhoben für den praktischen Vernunftglauben.

II. Praktische Philosophie.

1. Das Sittengesetz.

§ 29.

Wille bedeutet das Vermögen, den Vorstellungen entsprechende Gegenstände hervorzubringen oder sich zu deren Hervorbringung zu bestimmen. Regeln, die der Wille sich giebt oder die ihm gegeben werden, heißen praktische Grundsätze. Sie zerfallen in subjektiv gültige Maximen (ich nehme mir vor, bei bewölktem Himmel nie ohne Regenschirm auszugehen) und allgemeingültige Imperative (wer ein Meister werden will, übe sich bei Zeiten). Von den Imperativen gelten die hypothetischen nur unter bestimmten Voraussetzungen (willst du den Menschen gefallen, so sei höflich und zuvorkommend), die kategorischen dagegen unter allen Umständen oder unbedingt (du sollst nicht stehlen). Unter die erste Rubrik fallen die Klugheitsregeln, welche uns Mittel empfehlen zu Zwecken, die in unserem Belieben stehen; unter die zweite die sittlichen Pflichten. Man kann nicht von jedem Menschen verlangen, daß er sich den Zweck setze, sich bei den Leuten beliebt zu machen, wohl aber, daß er sich des Unrechts enthalte. So wahr er ein Vernunftwesen ist, spricht eine ehrwürdige und nicht zum Schweigen zu bringende Stimme in ihm: du sollst deine Pflicht erfüllen.

§ 30.

Kant beginnt sein ethisches Werk mit einer Tempelreinigung: alles was in der Sittenlehre sein unlauteres Wesen getrieben hatte, das Streben nach Lust, das sogenannte wohlverstandene Interesse, weist er hinaus aus dem heiligen Raume. Die bisherigen Moralsysteme huldigen samt und sonders einem (offenbaren oder versteckten, gröberen oder feineren) Eudämonismus. Eudämonistisch ist jede Moralansicht, nach welcher die Tugend geübt werden soll um des Glückes willen, das sie erzeugt.

Dieses Vorurteil muß mit der Wurzel ausgerottet werden: Glück und Tugend haben nichts miteinander gemein, Pflicht und Neigung stehen im Gegensatz zu einander. Seine Pflicht erfüllen heißt: ohne Rücksicht auf das eigene Wohlergehen unbedingt dem Vernunftgebote gehorchen. Das sittlich Gute besteht im Streben nicht nach Glückseligkeit, sondern nach Glückwürdigkeit.

§ 31.

Wenn es ein für alle Personen und Lebenslagen gleichmäßig verbindliches Sittengesetz geben soll, so darf es nur formal sein, nur eine Handlungsweise gebieten, aber dem Willen keine bestimmten Zwecke und zu begehrenden Objekte diktieren. Weil allgemeingültig, ist der kategorische Imperativ ein Urteil apriori und darf nichts Empirisches enthalten. Entfernen wir allen Inhalt, so bleibt nur die Form des allgemeinen Gesetzes übrig. Demgemäß muß seine Formel lauten: Handle nach einer Maxime der Zwecke, die zu haben für jedermann ein allgemeines Gesetz sein kann. Hieran haben wir ein untrügliches Erkennungszeichen dafür, ob eine Handlungsweise moralisch ist oder nicht: sie ist sittlich, wenn ihr Grundsatz sich dazu eignet, allgemeines Gesetz zu werden.

§ 32.

Jene rein formale Bestimmung erfährt weiterhin Ergänzungen nach Seite des Inhalts der Pflicht. 1. Sache heißt alles, dem ein bloß relativer, äußerer Wert beiwohnt; Vernunftwesen oder Personen haben inneren (unersetzlichen) Wert, sie sind Selbstzwecke, für sie giebt es kein Äquivalent. Sachen haben einen „Preis“, Personen haben „Würde“. Darum sind Kriecherei und Bestechlichkeit die größte Selbsterniedrigung. Aus diesem Verhältnis ergiebt sich die Vorschrift: behandle nie Personen als Sachen, respektiere die Selbstzwecknatur des Menschen in dir und anderen. 2. Befördere nach Kräften eigene Vollkommenheit und fremde Glückseligkeit. Denn dies sind die einzigen Zwecke, die vor der Prüfung der absoluten Allgemeingültigkeit Stich halten. Die eigene Glückseligkeit kann nicht Pflichtgebot sein, weil es ein Widerspruch wäre, jemanden zu etwas zu verpflichten, was er unvermeidlich schon von selbst (und gewöhnlich in übertriebenem Maße) thut; die fremde Vollkommenheit nicht, weil für seine Vervollkommnung jeder nur allein sorgen kann. Hiermit schlichtet Kant den Streit zwischen der englischen Glückseligkeits- und der deutschen Vollkommenheitsmoral.

2. Die drei Postulate der praktischen Vernunft.

§ 33.

Woher stammt das Sittengesetz, wer giebt es uns? Die Ansichten, welche den Willen Gottes oder einen „moralischen Sinn“ als Gesetzgeber

betrachten, lehnt Kant ab; sie lassen das Gesetz von fremdher an den Willen herankommen, sie lehren eine Heteronomie. Vielmehr giebt die Vernunft es sich selbst, sie ist autonom. Das Sittengesetz ist eine ursprüngliche Thatsache; es gehört zum Wesen unserer Vernunft, sich selbst zu verpflichten. Dürfen wir demnach nach Gründen dieses unableitbaren Faktums nicht suchen, so ist es doch unverwehrt, den Bedingungen nachzufragen, unter denen allein es verständlich ist. Das Sittengesetz wäre sinnlos, wenn der Mensch nicht die Kraft besäße, seinen Neigungen und Begierden entgegenzuhandeln; es wäre undenkbar, wenn wir nicht frei wären. Aus der Autonomie folgt die Freiheit. Indem das Gesetz Selbstbestimmung aus reiner Vernunft gebietet, verbürgt es uns, daß wir ihrer fähig sind („du kannst, denn du sollst!"). Dies ist das erste von den sogenannten „Postulaten", d. h. den theoretischen Annahmen, die wir machen zu blos praktischem Behuf: wir sollen dem Sittengebot Folge leisten, also müssen wir an unsre Freiheit glauben. Kant räumt der praktischen Vernunft den „Primat" vor der theoretischen ein und damit die Befugnis, als das höhere Vermögen an den Verstand die Zumutung zu stellen, gewisse Sätze gelten zu lassen, die mit dem, was sein soll, unzertrennlich verknüpft sind, sofern sie nur keinen Widerspruch in sich enthalten. Eine Erweiterung unserer Erkenntnis bringen die praktischen Postulate allerdings nicht zu wege, da wir intelligible Gegenstände (wie Kausalität aus Freiheit) nur denken, nicht anschauen können.

§ 34.

Für ein bloß sinnliches Wesen, wie Tier und Pflanze, giebt es nur Naturgesetze des Müssens. Für rein geistige hat das Gute nicht die Gestalt der Pflicht, hier fehlt die Möglichkeit des Zuwiderhandelns; für den heiligen Willen Gottes giebt es kein Sollen, nur ein Wollen des Guten. Als Imperativ tritt es nur auf in Wesen, welche beiden Welten angehören, der sinnlichen und der Vernunftwelt. Als Ding an sich ist der Mensch gesetzgebend, als Erscheinung dem Gesetz unterworfen. Das im Gefühl der Achtung enthaltene Moment der Unlust erklärt sich daraus, dass die strenge Majestät des Sittengesetzes den sinnlichen Teil des Menschen demütigt, während sie den vernünftigen Teil erhebt.

§ 35.

Außer der Freiheit sind es noch zwei Ideen, Gott und Unsterblichkeit, deren Realität uns durch die praktische Vernunft verbürgt wird. Ihre Denkbarkeit ist in der Dialektik nachgewiesen worden, jetzt handelt es sich um die Wirklichkeit ihrer Gegenstände. Zu ihrer Begründung wird der Begriff des höchsten Gutes herangezogen. Einen

Bestandteil desselben bildet das „oberste" Gut, die vollkommene Sittlichkeit. Damit es zum „vollendeten" Gute werde, muß noch ein Weiteres hinzukommen, eine proportionale Verbindung von Tugend und Glück. Unsere Vernunft hegt den Wunsch, daß jeder genau so glücklich sei, wie er es durch seine sittliche Leistung verdient. Hienieden ist dieses Ideal nicht verwirklicht. Wir postulieren deshalb ein allmächtiges, allwissendes, allgerechtes und allgütiges Wesen, welches, zugleich Fürst der sittlichen Welt und Schöpfer der Natur, das Gleichmaß zwischen Glück und Tugend, das wir auf Erden vermissen, im Jenseits herstellen wird. Dieser „moralische" Gottesbeweis ist nach Kant der einzige, der zum Ziele führt.

§ 36.

Die Fortdauer der Seele muß noch aus einem anderen Grunde als um der Vergeltung willen postuliert werden. Sie wird praktisch erwiesen aus dem Vernunftgebot der Heiligkeit. Der menschliche Wille vermag — wegen der nicht abzustreifenden Sinnlichkeit — im Erdenleben der Forderung der absoluten sittlichen Vollkommenheit nicht zu genügen. Es muß daher ein Leben nach dem Tode geben, damit er sich jenem (nie ganz erreichbaren) Ziele in unendlichem Fortschritt annähere.

§ 37.

Die Realität der drei Ideen kann nur geglaubt, nicht gewußt werden. Von der Verwerfung der theoretischen Gotteserkenntnis wird nichts zurückgenommen; eine spekulative Gotteslehre bleibt nach wie vor unmöglich. An ihre Stelle tritt die Moraltheologie, die Begründung des Gottesglaubens auf Bedürfnisse der praktischen Vernunft.

3. Das sittliche Motiv; Pflicht und Neigung.

§ 38.

Ein wirklich moralischer Wert kommt nach Kant nur der Handlung zu, deren Beweggrund einzig und allein die Vorstellung des Sittengesetzes und die Achtung vor demselben, nicht aber irgend eine offene oder versteckte Neigung ist. Durch die geringste Beimischung von sinnlichen oder egoistischen Antrieben wird die Lauterkeit der Gesinnung getrübt. Das einzige wahrhaft sittliche Motiv ist der Pflichtbegriff. Bloß „legal" ist eine Handlung, wenn sie zwar pflichtgemäß, aber nicht aus Pflichtgefühl, sondern um der Lust oder des Vorteils willen, den sie verspricht, also aus Eigennutz vollzogen wird. „Moralisch" ist sie nur dann, wenn außer dem äußeren Thun auch die Gesinnung, die Triebfeder, mit dem Gesetz übereinstimmt, wenn die Handlung lediglich aus dem Gedanken „du sollst" entspringt.

§ 39.

Zur Kritik. In einseitigem Dringen auf absolute Lauterkeit des Motives ist Kant in einen auch von den Stoikern begangenen Fehler verfallen: nur das Höchste der Sittlichkeit (Handeln lediglich aus Grundsatz) gilt ihm als echte Moralität; er unterläßt es, die verschiedenen Grade, die in der Sittlichkeit möglich sind, zu würdigen. Sein Ethometer kennt keine Abstufungen zwischen dem Siedepunkt und dem Nullpunkt; er glaubt nur dort wahre Sittlichkeit vorhanden, wo sie mit Sicherheit konstatierbar ist (d. h. wo die Handlung gegen alle Neigung geschieht). Er übersieht, daß der Grundsatz im Kampf der Neigungen die bessere, die an sich schwächer ist, unterstützen und ihr zum Siege verhelfen, daß eine Handlung, zu der uns eine Neigung antreibt, gleichwohl aus Grundsatz geschehen kann. Man kann etwas mit Neigung thun, ohne es aus Neigung zu thun. Unter dem Namen des bloß legalen Handelns faßt Kant verschiedenwertige Handlungsweisen, verwerfliche, unschuldige und löbliche, zusammen. Wir werden fünf Fälle unterscheiden müssen, wo er nur drei zählt.

Die pflichtmäßige Handlung kann geschehen

1.	blos aus Grundsatz, {gegen die / ohne} Neigung	= Moralität,	
2.	aus Grundsatz und Neigung	= mehr als	Legalität,
3.	blos aus (unschuldiger) Neigung (etwa Mitleid)	= gute	
4.	aus unedlen Motiven (Eitelkeit, Berechnung)	= schlechte	
5.	gar nicht	= pflichtwidr.	Handeln.

4. Recht, Staat und Geschichte.

§ 40.

Durch die Rechtsgesetze wird die Freiheit des Einzelnen so eingeschränkt, daß die Freiheit aller übrigen mit ihr zusammenbestehen kann. Das Recht umfaßt die Sphäre der erzwingbaren Handlungen; Gesinnungen sind nicht erzwingbar, darum beschränkt sich das Rechtsgesetz darauf, Legalität des Thuns zu fordern. — Die Notwendigkeit der Strafe beruht auf dem Prinzip der Widervergeltung; die Gesichtspunkte der Besserung und des Schutzes sind nur von untergeordneter Bedeutung.

Der Staat ist lediglich ein Rechtsinstitut, seine Aufgabe nicht das Wohl oder die Sittlichkeit der Bürger, sondern nur der Schutz ihrer Freiheit. Hume hatte die Ansicht des Hobbes (und Rousseau), der Staat sei durch Vertrag entstanden, als ungeschichtlich verworfen. Kant stimmt ihm bei, verteidigt aber die Idee eines ursprünglichen Vertrages als ideale Fiktion, die nicht eine historische Thatsache behaupte, sondern

nur eine Regel gebe, an der man den Wert der Gesetze messen könne: gerecht ist ein Gesetz nur, wenn das Volk es sich hätte selbst geben können.

In der Politik bekennt sich Kant zum Konstitutionalismus. Er verlangt „Freiheit der Feder“ als ein unveräußerliches Recht des Staatsbürgers und Trennung der drei Gewalten als Bedingung bürgerlicher Freiheit. Die gesetzgebende Gewalt gebührt der Volksvertretung, die ausführende dem Regenten (der auch ein mehrköpfiges Wesen sein kann), die richterliche ist einer durch Wahl zu ernennenden Anzahl von Bürgern zu übertragen. Kant kennt nur zwei Verfassungen: die rechtmäßige, die er die republikanische nennt, in ihr ist die Exekutive von der Legislativen getrennt; und die unrechtmäßige: die despotische, bei der dies nicht der Fall ist.

§ 41.

Das Ziel der Weltgeschichte ist die Einrichtung der besten Staatsverfassung. Ein allgemeiner, die ganze Menschheit umfassender Friedenszustand, wie die Vernunft ihn fordert, kann nur von einem Völkerbunde erwartet werden, der die Zwistigkeiten unter den Einzelstaaten durch Richterspruch entscheidet und so den Krieg überflüssig macht. Man soll dieses Ideal des ewigen Friedens, so wenig man auf seine baldige Verwirklichung hoffen darf, doch nicht aufgeben; es ist ein regulatives Prinzip, ein Ziel, auf das hin die Entwicklung zu lenken ist, gleichviel wie lange Zeit noch bis zu seiner Erreichung verstreichen mag. Die Aussichten, daß es je zu einer Beseitigung der Kriege kommen werde, wären gering, wenn nur die Pflicht uns auf diesen Weg wiese; glücklicher Weise aber wirkt die Selbstsucht des Menschen in gleicher Richtung. Für die moralische Betrachtung fallen Natur und Freiheit als Gegensätze auseinander, für die geschichtliche konvergieren sie nach demselben Zielpunkt. Dieselbe Natur, welche die Völker durch Religionen und Sprachen getrennt hat, vereinigt sie auch wieder — durch ihren Eigennutz. Wenn die Moral es nicht fertig bringt, den Krieg zu verhindern, so wird ihm schließlich der Handelsgeist ein Ende machen als einem Hemmnis des Verkehrs.

Gegen Mendelssohn, der ein Besserwerden nur bei dem Einzelnen, nicht bei der Menschheit zugeben wollte, vertritt Kant die Überzeugung von dem unaufhörlichen Fortschreiten des Menschengeschlechts. Es ist Pflicht, sich an der Besserung der Menschheit aktiv zu beteiligen, folglich ist es Vernunftbedürfnis, an ihre Möglichkeit zu glauben. Auch fehlt es nicht an empirischen Bestätigungen; Kant verweist auf die einmütige und uninteressierte Begeisterung, mit der allerorten die Freiheitsideen der französischen Revolution begrüßt worden sind.

III. Religionsphilosophie.

§ 42.

Drei große Fragen sind es, die das Menschenherz bewegen: was kann ich wissen? was soll ich thun? was darf ich hoffen? Auf die beiden ersten haben die Erkenntnislehre und die Sittenlehre geantwortet. Die dritte ist die Grundfrage der Religionslehre. Sie ist theoretisch und praktisch zugleich: was muß ich glauben, um mich zu ermutigen zu der Erfüllung meiner sittlichen Pflichten? Sein und Sollen, Natur und Freiheit greifen hier ineinander über. Der Gottesglaube wächst aus der Sittlichkeit hervor. Die Moral ist ursprünglich und unabhängig; die Religion kommt als ein Zweites zu ihr ergänzend hinzu: sie ist Erkenntnis unsrer Pflichten als göttlicher Gebote. Die Sittengesetze verpflichten uns nicht deshalb, weil Gott uns ihre Befolgung auferlegt, sondern weil sie gelten, dürfen wir sie als göttliche Befehle betrachten. Denn zuerst muß der sittliche oder vernünftige Charakter einer Vorschrift feststehen, ehe man ihr einen göttlichen Ursprung beilegen darf. Religion hat keine andre Bedeutung, als den Einfluß des Sittengesetzes zu verstärken durch den Gedanken an die Majestät des göttlichen Gesetzgebers. Die Vernunftreligion enthält außer dem Sittengesetz nichts als die praktischen Postulate. Die geschichtlichen Religionen aber fügen ihnen noch eine Reihe positiver Sätze hinzu, die für offenbart gelten. Den Ursprung der Dogmen läßt der Rationalist dahingestellt, er beschränkt sich darauf, ihren Vernunftgehalt zu prüfen. Wieweit stehen die gegebenen Glaubenssätze mit der Vernunft in Einklang?

„Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ 1793 besteht aus vier Stücken, deren jedem eine allgemeine Anmerkung beigegeben ist. Wir verzeichnen die Grundgedanken.

§ 43.

1) „Von der Einwohnung des bösen Prinzips neben dem guten“. Das radicale Böse oder die Erbsünde ist der angeborene, aber (durch eine intelligible That=Sündenfall) selbstverschuldete Hang des Menschen, die sittlich gebotene Ordnung der Maximen umzukehren, nämlich die Neigung über die Pflicht zu stellen. Zum Sittlichwerden des Menschen wird also eine völlige Umschaffung des Charakters (Wiedergeburt) erfordert, die sich freilich in der Zeitwelt nur als ein allmähliches Besserwerden darstellen kann. Es darf uns trösten, daß Gott nicht auf unser stets mangelhaftes Thun, sondern auf das ernstliche Wollen des Guten blickt (Rechtfertigung durch den Glauben). — Gnadenwirkungen kann die Vernunft weder als unmöglich noch als wirklich darthun. Thue das Deinige zu deiner Besserung!

§ 44.

2) „Von dem Kampf des guten Prinzips mit dem bösen um die Herrschaft über den Menschen". Unter dem Gottessohn, durch den resp. um dessen willen die Welt geschaffen worden, ist zu verstehen die Idee des vollkommenen Menschen. An ihn glauben bedeutet nicht: sicher sein, daß Jesus der Sohn Gottes sei, sondern: jenes Ideal der sittlichen Vollkommenheit in unsren Willen aufnehmen. Dies der philosophische Sinn der Logosidee. Der wiedergeborene Mensch trägt die Schmerzen, die der alte Adam verdient hat (stellvertretendes Leiden). — Wunder sind theoretisch fraglich, moralisch gleichgültig.

§ 45.

3) „Der Sieg des guten Prinzips über das böse". Die Menschen müssen, damit das Gute zur Herrschaft gelange, zu einer Tugendgesellschaft oder einem Reiche Gottes zusammentreten. Die Form dieses sittlichen Staates ist die Kirche, und zwar die eine, unsichtbare. Die Verschiedenheit der empirischen Religionen entsprang aus dem (nunmehr vermeidbaren) Irrtum, als bedürfe es neben dem sittlichen Lebenswandel noch eines besonderen Gottesdienstes, nämlich der Erfüllung statutarischer Gebote. Das Ziel der Religionsentwicklung ist die Auflösung des Geschichtsglaubens in den reinen Vernunftglauben. — Die sogen. Mysterien sind entweder gar keine Geheimnisse (z. B. Dreieinigkeit=Heiligkeit, Güte und Gerechtigkeit Gottes) oder haben, falls sie es sind, für die Moral keine Bedeutung.

§ 46.

4) „Dienst und Afterdienst unter der Herrschaft des guten Prinzips oder Religion und Pfaffentum". Der Kirchenglaube soll sich allmählich entbehrlich machen. Das zähe Festhalten an ihm und die Überordnung desselben über den Moralglauben ist Afterdienst, Tugend der wahre Gottesdienst. — Die Sakramente als Gnadenmittel betrachten ist fetischistischer Religionswahn.

§ 47.

Zur Kritik. Die Trennung eines rationalen und eines positiven Bestandteiles der Religion war ein Erbstück aus der Hinterlassenschaft des Deismus. Der Fortschritt über diesen hinaus besteht darin, daß Kant den Wert des Positiven gerechter beurteilt. Die Deisten sahen in diesem pure Unvernunft, etwas schlechthin Nichtseinsollendes; Kant — und das Gleiche gilt für Lessing (Die Erziehung des Menschengeschlechts 1780) — bemüht sich, in den positiven Lehren einen philosophischen Sinn zu finden und erblickt in ihnen etwas, was zwar allmählich als nebensächlich erkannt und abgestreift werden soll, aber doch anfänglich notwendig

war. Die reine Vernunftreligion liegt nicht in der Vergangenheit, sondern in der Zukunft und kann sich nur aus der positiven als ihrer unentbehrlichen Vorstufe entwickeln. So bezeichnet die Kantische Religionsphilosophie den Wendepunkt von dem abstrakten Rationalismus der Aufklärung zu dem spekulativen Rationalismus des 19. Jahrhunderts (Hegel).

IV. Kritik der Urteilskraft.

§ 48.

In der Wolffischen Schule fand Kant die Unterscheidung eines unteren und oberen Erkenntnis- und Begehrungsvermögens vor. Er fügte, an (Mendelssohn und) Tetens anknüpfend, noch als selbständige Thätigkeitsweise der Seele ein (niederes, sinnliches und ein höheres, geistiges) Gefühlsvermögen hinzu, für das er gleichfalls die Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile apriori aufwarf. Er erhielt also sechs Seelenvermögen:

	(Erkennen)	(Fühlen)	(Wollen)
(oberes)	Verstand	Urteilskraft	prakt. Vernunft
(unteres)	sinnl. Anschauung,	sinnl. Gefühl der Lust u. Unlust,	sinnl. Begehren.

Von der bestimmenden Urteilskraft oder dem Verstande, die ein Besonderes unter ein „gegebenes“ Allgemeine subsumiert, unterscheidet sich die reflektierende Urteilskraft oder das obere Gefühlsvermögen dadurch, daß sie für ein gegebenes Besondere das Allgemeine „sucht“. Ihre Aufgabe besteht nicht im Erkennen oder Bestimmen des Gegenstandes, sondern, wie ihr Name sagt, nur darin, daß sie über ihn reflektiert, die Natur nach Freiheitsgesetzen beurteilt. Das Prinzip solcher Beurteilung ist der Zweckbegriff.

Es giebt nun zwei Arten von Zweckmäßigkeit: formale oder subjektive (= Schönheit) und reale oder objektive (= Vollkommenheit). Jene findet statt, wo die Gestalt des Gegenstandes mit unserem Erkenntnisvermögen harmoniert, d. h. Phantasie und Verstand des Betrachters in lustvollen Einklang setzt; diese, wo sie mit dem eigenen Wesen des Gegenstandes übereinstimmt oder seiner Bestimmung entspricht.

1. Ästhetik.

§ 49.

Die Definition des **Schönen** zählt vier Merkmale auf, welche es gegen verwandte Wertbegriffe abgrenzen. Das Schöne unterscheidet sich vom sittlich Guten dadurch, daß es (gleich dem sinnlich Angenehmen) ohne Begriff, vom sinnlich Angenehmen dadurch, daß es (gleich dem sittlich Guten) allgemein und notwendig, von beiden und dem Nützlichen dadurch, daß es in der bloßen Vorstellung gefällt oder ein uninteressiertes Wohlgefallen erweckt, endlich vom Vollkommenen da-

durch, daß es (bloß subjektiv zweckmäßig ist, nämlich) durch die bloße Form des Gegenstandes unser Anschauen und Denken in eine harmonische Thätigkeit versetzt.

„Angenehm heißt Jemandem das, was ihn vergnügt; schön, was ihm bloß gefällt; gut, was geschätzt, gebilligt, d. i. worin von ihm ein objektiver Wert gesetzt wird". Im ersten Falle bezieht sich das Wohlgefallen auf Neigung, im zweiten auf Gunst, im dritten auf Achtung. — „Gunst ist das einzig freie Wohlgefallen . . . . Alles Interesse setzt Bedürfnis voraus, oder bringt es hervor".

§ 50.

Außer jener „freien" Schönheit, die lediglich durch ihre Form gefällt (Arabesken, Blumen), kennt Kant noch eine „anhängende" Schönheit, bei der die Form nicht nur in sich harmonisch ist, sondern überdies auch mit dem Begriff oder Zweck des Gegenstandes übereinstimmt (Tempel, Mensch). Er hat hier die ausdrucksvolle und charakteristische Schönheit im Auge, die dort vorhanden ist, wo die äußere Gestalt treu und erschöpfend das innere Wesen des Dinges wiederspiegelt.

§ 51.

Das **Erhabene** gefällt, weil es die Einbildungskraft der Vernunft unterwirft. Das mathematisch Erhabene (Sternenhimmel, Meer) ist durch unbegrenzte Ausdehnung unserer sinnlichen Anschauung, das dynamisch Erhabene (Erdbeben, Überschwemmung) durch seine gewaltige Macht unserer Widerstandskraft überlegen. In beiden Fällen wird unsere Sinnlichkeit, da sie dem Eindruck nicht gewachsen ist, gedemütigt, zugleich aber durch die wachgerufene Idee des Unendlichen unsere Vernunft erhoben; das schlechthin Unendliche kann zwar nicht angeschaut, aber es kann gedacht werden. Die Erhabenheit der Stimmung des Betrachters wird dann durch eine unvermeidliche Subreption auf den Gegenstand übertragen, dessen Größe sie hervorruft.

§ 52.

Genie ist die Naturanlage, ohne Bewußtsein der Regeln exemplarische Werke hervorzubringen, deren Erzeugung unlernbar ist und welche anderen Talenten als Muster der Nachfolge, nicht der Nachahmung dienen.

Gegenüber dem „Geschmack" als dem Vermögen, etwas (vielleicht an sich Häßliches) schön darzustellen, ist „Genie" das Vermögen der Darstellung „ästhetischer Ideen", d. h. solcher das Gemüt in Schwung versetzender Vorstellungen der Einbildungskraft, die zu einem Begriffe des Verstandes viel Unaussprechbares hinzuzudenken veranlassen, ohne daß ihnen ein bestimmter Begriff völlig adaequat sein kann.

(Lösung der Antinomie.) Das Geschmacksurteil gründet sich nicht auf einen bestimmten Begriff des Verstandes, wohl aber auf einen unbestimmten Begriff der Einbildungskraft (ästhetische Idee). Daher kommt es, daß sich über Schönheit zwar streiten, aber nicht disputieren läßt.

2. Teleologie.

§ 53.

Den Widerstreit zwischen den beiden Sätzen: „Alles in der Natur muß nach blos mechanischen Gesetzen erklärt werden, (denn nur eine solche Erklärung ist Erkenntnis)" und „Einige Naturerscheinungen können nicht mechanisch erklärt werden, sondern fordern Zuhilfenahme von Zweckursachen" löst Kant so, daß er beiden Recht giebt. Sie sind vereinbar, sobald man sie als subjektive Regeln der Forschung, nicht als konstitutive Prinzipien oder dogmatische Behauptungen nimmt.

§ 54.

Die mechanische Erklärung der Naturprodukte findet ihre Grenze bei den Organismen, sofern deren Teile sich gegenseitig hervorbringen (Selbsterhaltung, Wachstum, Fortpflanzung) und ihrer Existenz und Gestalt nach durch das Ganze bestimmt sind. Wenn uns etwas nötigt, in der Natur neben der mechanischen Kausalität noch eine andere, eine zweckthätige, anzunehmen, so sind es die Lebewesen. Um ihren Bau und ihre Entstehung vollständig zu begreifen, müßten wir vom Ganzen ausgehen und aus ihm Dasein und Einrichtung der Teile ableiten. Das will uns nicht gelingen. Wir sind vom unorganischen Gebiete her gewöhnt, aus den Teilen das Ganze hervorgehen zu sehen; und weil dies bei den Organismen nicht zutrifft, vielmehr das Umgekehrte gefordert wird, darum haben sie etwas Rätselhaftes für uns.

In dieser Verlegenheit greifen wir zu dem vom menschlichen Handeln her uns geläufigen Zweckbegriff und sehen die Organismen so an, als wäre die zweckmäßige Anordnung ihrer Teile das Werk einer bewußten Absicht: wir haben den Eindruck, als wenn hier in der Zusammenstellung der Teile Überlegung gewaltet hätte. Aber wir vermögen das Subjekt nicht anzugeben, welches diese Absicht hegte und ausführte. Man pflegt wohl zu sagen, „die Natur" verfolge und erreiche im Bau der organischen Wesen gewisse Absichten; das ist jedoch eine bloße Redensart, die für die Erkenntnis nichts leistet. Und der transzendente Begriff der Gottheit darf innerhalb der Naturwissenschaft nicht als Erklärungsprinzip angewandt werden.

§ 55.

Die teleologische Betrachtung will keine Erklärung, sondern bloß eine regulative Maxime der Beurteilung sein, welche nur die Erkennbar-

keit, nicht die Möglichkeit eines mechanischen Entstehens des Organischen leugnet. Aus dem Grundsatz der Forschung „die Naturvorgänge müssen so weit wie möglich mechanisch erklärt werden“ folgt nicht, daß sie sämtlich mechanisch erklärbar sind. Wenn anderseits die hylozoistische und die theistische Ansicht behauptet, es gebe Zweckthätigkeit in der Natur, so kann der kritische Philosoph wiederum nicht zustimmen; denn nur wir Menschen können bei der Beurteilung der Pflanzen und Tiere den Zweckgedanken nicht entbehren.

Die „diskursive“ Natur unsres Verstandes (dem die Gegenstände seiner Begriffe in sinnlicher Anschauung gegeben werden müssen) trägt die Schuld, daß wir uns nicht das Ganze selbst, sondern nur die Vorstellung des Ganzen als den Teilen vorhergehend zu denken vermögen. Für einen „intuitiven“ (göttlichen) Verstand oder eine intellektuelle Anschauung, der alles Gedachte ohne weiteres zugleich ein anschaulich Gegebenes wäre, würden weder Möglichkeit und Wirklichkeit noch Mechanismus und Teleologie einen Gegensatz bilden. (Den intuitiven Verstand, den Kant dem Menschen abspricht, nimmt Schelling für den Philosophen in Anspruch als Organ der Spekulation.)

Die Zweckbetrachtung ist so wenig der unversöhnliche Feind der mechanischen Erklärung, daß sie dieser vielmehr die schätzbarsten Dienste erweist durch Stellung neuer Aufgaben (mit der Frage: was ist der Zweck des Herzens, der Lunge, der Leber?).

§ 56.

Der verbreiteten Ansicht, der letzte Zweck der Natur sei der Mensch, steht das Bedenken entgegen, daß sich die Natur gegen ihn keineswegs vorsorglicher erweist als gegen die anderen Geschöpfe. Der Endzweck der Schöpfung ist der Mensch als moralisches Wesen; nur bei einem solchen kann nicht weiter gefragt werden, wozu es dasei: die gute Gesinnung ist das Einzige, dem absoluter Wert zukommt.

§ 57.

Mit Sokrates hat Kant gemein 1. die Umlenkung von der Weltlehre zur Sittenlehre, vom Sein zum Sollen. Beide unterbauen 2. ihre Ethik mit einer Erkenntnistheorie. Sie haben 3. das, was ihre (skeptischen oder eklektischen) Zeitgenossen vorbereitet hatten, positiv durch schöpferische Systematik vollendet: sie sind sowohl die Mitkämpfer als auch die Überwinder der Sophistik resp. der Aufklärung.

---

§ 58.

Den Übergang von Kants Vernunftkritik zu Fichtes Wissenschaftslehre vermitteln vier Denker, von denen nur der erste an den „Dingen

an sich" festhält, die andren mit Jakobi diesen Begriff als widerspruchsvoll verwerfen. K. Leonh. Reinhold (1789) vermißt bei Kant einen obersten Satz, aus dem sich der gesamte Inhalt der Vernunftkritik deduzieren ließe, und bietet als solchen seinen „Satz des Bewußtseins" an. Auch S. Maimon (1790) sucht nach einer gemeinsamen Wurzel des Denkens und des Anschauens und glaubt sie im „Bewußtsein" zu erkennen. G. E. Schulze (Änesidemus 1792) erklärt, die beabsichtigte Widerlegung Humes sei Kant nicht gelungen, und in der Konsequenz des kriticistischen Gedankenganges gelange man notwendig zum absoluten Idealismus, d. h. zur Leugnung einer Welt von Dingen außerhalb unsrer Vorstellungen. Sig. Beck (1796) endlich führt aus, der Idealismus sei der einzig richtige „Standpunkt" zum Verständnis der Vernunftkritik; von affizierenden Dingen an sich rede Kant nur in pädagogischer Anbequemung an die naiv realistische Denkart des Lesers (sowie man den Kindern sagt, der Storch habe sie gebracht), in der „Deduktion der Kategorien" lüfte er den Schleier und zeige sein wahres Antlitz. Nach Änesidemus-Schulze hätte Kant Idealist sein sollen, nach Beck ist er es gewesen und hat sich nur anfänglich, um den Eingang in sein System zu erleichtern, einer realistischen Einkleidung bedient.

§ 59.

Fr. Schiller (1759—1805) knüpft mit seiner ästhetischen Theorie an Kant an. Während sich im sinnlichen Begehren und Genießen, ebenso aber auch im moralischen Wollen nur der halbe Mensch bethätigt, setzt das Schöne die beiden Seiten unsrer Natur, Sinnlichkeit und Vernunft, in Einklang: im „Spieltrieb" (der Beschäftigung mit dem Schönen) sind Stofftrieb und Formtrieb, die sonst ohne oder gegen einander arbeiten, vereinigt und versöhnt. Nur durch ästhetische Bildung ist allseitige Entwickelung edler Menschlichkeit möglich.

Zweites Kapitel.

Joh. Gottlieb Fichte (1762—1814).

Hauptwerke.

1792. Versuch einer Kritik aller Offenbarung.
1794. Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre.
1796. Grundlage des Naturrechts.
1798. Das System der Sittenlehre.
1800. Die Bestimmung des Menschen. — Der geschlossene Handelsstaat.
1806. Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters. — Über das Wesen des Gelehrten. — Die Anweisung zum seligen Leben oder auch die Religionslehre.

1808. Reden an die deutsche Nation.
(1810.) Die Thatsachen des Bewußtseins. 1817.
(1813.) Die Staatslehre. 1820.

J. H. LÖWE, Die Philosophie Fichtes, 1862. K. FISCHER, 5. (6.) Band.

§ 60.

Fichte vollendet den von Kant angebahnten Idealismus 1. durch Beseitigung der Dinge an sich: auch die Empfindung wird von innen erzeugt, nicht von außen empfangen, sie ist das Resultat einer Selbstbeschränkung des Ich; 2. dadurch, daß er der Kantischen Philosophie die Form eines geschlossenen Systems giebt. Kant hat die notwendigen Handlungen der Intelligenz — die reinen Anschauungen und Begriffe — nur als thatsächlich aufgewiesen, aber nicht aus einem obersten Grundsatze deduziert. Die dualistisch auseinanderfallenden Thätigkeiten des Anschauens und Denkens, ebenso des Erkennens und Wollens bedürfen eines Einheitspunktes, einer Urthat des Ich. Zum Prinzip der Philosophie dürfen wir nicht mit dem Realismus (Spinoza) das Sein wählen, da von diesem keine Brücke zum Denken hinüberführt, sondern allein idealistisch das Bewußtsein, sofern dieses, als wissendes Sein, das Sein in sich schließt. Überdies ruht die realistische Ansicht auf Charakterschwäche. Wer sich zum Gefühl der Freiheit des Geistes erhoben hat, kann nicht Realist sein, sich nicht für ein Ding halten.

§ 61.

Die drei Grundsätze der Wissenschaftslehre sprechen die ursprünglichen Thathandlungen des Geistes aus. 1. Das Ich setzt schlechthin sich selbst. 2. Es setzt sich entgegen ein Nichtich (eine Welt von Außendingen). 3. Es setzt sich und das Nichtich als teilbar oder einander beschränkend. Der dritte Grundsatz der Wechselwirkung besagt: das Ich setzt sich einerseits als bestimmt durch das Nichtich (als erkennend), anderseits als beschränkend das Nichtich (als handelnd). Daraus ergiebt sich die Spaltung der Wissenschaftslehre in einen theoretischen und einen praktischen Teil. Jener deduziert die Stufen des Erkennens: Empfindung, Anschauung, Bild; Verstand, Urteilskraft, Vernunft; dieser die Stufen des Wollens. Der letztere beantwortet außerdem die Frage: woher der „Anstoß", der das Ich nötigt, seine ins Unendliche hinausströmende Thätigkeit anzuhalten, sich selbst zu begrenzen und dadurch die Empfindung zu produzieren? Offenbar geschieht dies, damit Bewußtsein entstehe und in diesem eine vorgestellte Welt. Aber warum muß es ein theoretisches Ich und Objekte für dieses geben? Wir sind Intelligenz, damit wir Wille sein können. Wir sollen handeln, und zum Handeln gehört ein zu bewältigendes Material. Die Gegenstände des Erkennens sind die notwendigen Widerstände des Handelns. — Hieraus

erklärt es sich zugleich, warum sich das absolute Ich in die vielen empirischen Einzeliche spaltet: nur Individuen können bewußte und handelnde Wesen sein.

§ 62.

In seiner Berliner Periode ergänzt Fichte die Lehre seiner Jenenser Zeit durch eine Geschichtsphilosophie und eine Religionslehre, die nicht mehr im rastlosen Handeln, sondern in der Seligkeit der Hingabe an Gott das Höchste erblickt. Früher war ihm die Gottheit das absolute Ich oder die moralische Weltordnung, jetzt rückt sie ihm als ein noch Höheres darüber hinaus. Wird hiermit dem Gebäude eine Kuppel aufgesetzt, so erfährt doch das Verhältnis des Ich zu seinen Produkten keine Veränderung. Fichte hat nicht zwei Systeme gelehrt; denn schon die ältere Lehre war pantheistisch, und die spätere bleibt idealistisch.

Drittes Kapitel.

Friedrich W. Schelling (1775—1854).

Litteratur: ED. v. HARTMANN, Schellings philosophisches System, Leipzig 1897. K. FISCHER, 6. (7.) Band.

Erste Periode.

a) Naturphilosophie.

1797. Ideen zu einer Philosophie der Natur.
1798. Von der Weltseele.
1799. Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie.

§ 63.

Schelling besaß, was Fichte fehlte: poetische Begabung, Phantasie und Natursinn. Diese machten es ihm unmöglich, in der Natur bloß ein Mittel für das Geistwerden des Geistes zu sehen. Bei Fichte hatte die Natur nur die Bedeutung eines Fußschemels, den sich das Ich zimmert und den es besteigt, um erkennendes und wollendes Bewußtsein werden zu können. Dem unbefangenen Blicke erscheint die Natur zu sehr von selbständigem Leben erfüllt, als daß sie nichts weiter sein sollte denn eine gesetzte Schranke. Fichte hat die Natur mit Unrecht völlig entgeistigt. Schelling erneuert Herders Naturauffassung.

Auch Schelling fühlt sich auf transzendentalem Boden stehend, auch er will die bewußtlosen Hervorbringungen aufzeigen, die der Entstehung des Bewußtseins vorangehen. Er ist mit Fichte einig darüber, daß das Reich der Objekte Produkt der unbewußten Thätigkeit eines Ursubjekts

ist und zu seinem Zweck das Bewußtsein hat. Bei beiden Denkern haben wir das gleiche Schema:

1. das Absolute, 2. die Natur, 3. der Geist.

Aber das erste Glied wird nicht nach dem dritten, sondern nach dem zweiten benannt: das Absolute ist die schaffende Natur, die „Natur als Subjekt". Damit verändert sich auch der Charakter der „Natur als Objekt". Sie ist nicht ein Ungeistiges, ein Nichtich, sondern ein Vorgeistiges; nicht eine tote Schranke, sondern ein lebendiges Stufenreich, nämlich eine Stufenleiter immer besser gelingender Versuche, Ich zu werden: die Natur selbst entwickelt sich zum Geist, sie ist unbewußter, werdender Geist. Der Mensch ist das Auge, durch welches der Naturgeist sich selbst betrachtet.

§ 64.

Für die empirische Naturwissenschaft ist die Natur ein Sein, ein bloßes Objekt, für die spekulative Betrachtung dagegen ein Prozeß, ein schaffendes Prinzip *(natura naturans)*. Die unendliche Produktivität (Weltseele) vermag statt des unendlichen Produktes, auf das sie abzielt, nur eine endlose Reihe endlicher Produkte zu erzeugen durch Selbsthemmung. Die letztere besteht darin, daß einer beschleunigenden Kraft eine zurückhaltende, begrenzende entgegenwirkt. Jedes Naturobjekt ist ein Hemmungspunkt der allgemeinen Naturkraft, ist das Ergebnis einer positiven und einer negativen Thätigkeit: die Duplizität oder Polarität ist allgemeines Weltgesetz. Das erste Erzeugnis ist die allgemeine, unbestimmte Materie mit bloßen Dichtigkeitsgraden, das zweite die qualitativ differenzierte Materie mit ihren Bewegungserscheinungen (= dynamischer Prozeß), das dritte das Reich der Organismen.

Die wirkende Natur schafft mit drei Kräften: Schwere, Licht und Leben (Copula), die in allen Produkten thätig sind, jedoch nicht gleichmäßig. Die „Schwere" wiegt vor in den grob materiellen, massigen Erscheinungen, das „Licht" (das Verstandartige) in den zarteren Phänomenen des Leuchtens und Klingens, der Wärme und der Bewegung, das beide verbindende „Leben" in den Lebewesen, den beseelten Leibern.

Die allgemeine Materie wird konstruiert aus Repulsion, Attraktion und Schwerkraft.

Die Stufen des dynamischen Prozesses sind Magnetismus, Elektrizität und chemischer Prozeß.

Die Potenzen des Organischen sind Reproduktion, Irritabilität und Sensibilität. Die erste überwiegt in den Pflanzen, die zweite in den niederen, die dritte in den höheren Tieren. Je mehr die Reproduktion zurücktritt und die Empfindungsfähigkeit vorherrscht, um so höher steht der Organismus.

§ 65.

Kritik. Die Einheit der Natur, ein durchgehendes Entwicklungsgesetz, die mannigfachsten Analogien zwischen den verschiedenen Naturstufen, das sind geistvolle Ideen, die nicht den Spott verdienen, mit denen man die spekulative Naturphilosophie zu überschütten liebt. WINDELBAND (Gesch. d. n. Ph. II. S. 236) hebt richtig hervor, die Tendenz einer einheitlichen Naturerklärung, die den heutigen Naturforschern als selbstverständlich erscheint, habe Schelling zuerst in universeller Weise auszuführen versucht. „Man hat vergessen, daß gerade für die Entwicklung der exakten Forschung der naturphilosophische Gedanke, die Natur wieder als ein Ganzes zu fassen und die Identität ihres Wirkens in der Mannigfaltigkeit ihrer Formen zu verstehen, eine mächtige Förderung gewesen ist".

b) Geistesphilosophie.

1800. System des transzendentalen Idealismus.
(1802—1805.) Philosophie der Kunst, Jenaer und Würzburger Vorlesungen, gedruckt im fünften Bande der Werke.

§ 66.

Hatte die Naturphilosophie die Entwicklung der Natur zur Intelligenz verfolgt, so schlägt die ihr coordinierte Geistesphilosophie den umgekehrten Weg vom Subjekt zum Objekt ein. Sie wiederholt in selbständiger Form den Inhalt der Fichteschen Wissenschaftslehre, fügt jedoch zum theoretischen und praktischen Teile als dritten die Philosophie der Kunst hinzu. Das Schöne ist die Einheit des Realen und Idealen, des Objektiven und Subjektiven, der Notwendigkeit und Freiheit, des Wissens und Handelns.

Zweite Periode.

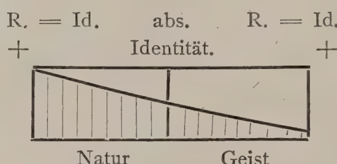
Identitätsphilosophie.

1802. Bruno, ein Gespräch.
1803. Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums.

§ 67.

Natur und Geist sind zwei Erscheinungsweisen Eines Urwesens, welches, über den Gegensatz von Objekt und Subjekt wie über alle Gegensätze erhaben und schlechthin sich selbst gleich, die Identität des Realen und Idealen ist. Außer dem Absoluten ist nichts; alles, was ist, ist die absolute Identität selbst. Diese ist nicht Ursache des Universums, sondern das Universum selbst, in seiner wahren Gestalt betrachtet.

Mit Spinoza unterscheidet Schelling von der adäquaten Erkenntnis der Vernunft, welche alles unter der Form der Ewigkeit und die Dinge als Eins betrachtet, die verworrene Vorstellung der Reflexion *(imaginatio)*, der die Dinge als viele und sich verändernde erscheinen. Der Philosoph muß sich über das gewöhnliche Denken erheben, die Dinge im Absoluten darstellen und zeigen, wie in jedem das ganze Absolute ausgedrückt ist. Jedes Einzelwesen ist relative Identität des Objektiven und Subjektiven, d. h. es ist weder nur real noch nur ideell, sondern beides, aber mit Übergewicht (quantitativer Differenz) des einen oder des anderen Momentes.



§ 68.

Spätere Darstellungen fassen das Absolute als Trinität. Die drei göttlichen Potenzen Endliches (Reales oder Sein), Unendliches (Ideales oder Denken) und Ewiges (Einheit von Endlichkeit und Unendlichkeit) sind im Absoluten gleich absolut, während in den Einzelwesen zwar alle drei wirksam sind, doch so, daß immer eine von ihnen die übergeordnete ist. — Als Stufen der realen Welt werden wiederum Schwere (Materie), Licht (Bewegung) und Organismus angeführt, als Stufen der geistigen Welt werden Anschauen, Denken und Vernunft genannt. Eine andre Schrift bezeichnet als Potenzen des idealen Alls Wahrheit, Güte und Schönheit: Wissen ist die Hineinbildung des Stoffs in die Form, Handeln die der Form in den Stoff, Vernunft (Kunstwerk) die gegenseitige Durchdringung beider.

Dritte Periode: positive Philosophie.

a) Mystische Freiheitslehre.

1809. Philos. Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit.

§ 69.

Den Anstoß zu der neuen, theosophischen Wendung seines Denkens empfing Schelling von der Lektüre eines Buches von Eschenmayer: „Die Philosophie in ihrem Übergange zur Nichtphilosophie“ 1803, worin das Heraustreten der Dinge aus Gott, in welchem sie als Ideen eingeschlossen waren, als ein Mysterium hingestellt wird, das nur dem Glauben, nicht dem Verstande zugänglich sei. Dies Problem macht Schelling zu dem

seinigen in dem Aufsatz „Religion und Philosophie" 1804. Die Welt ist ihm nicht mehr eine notwendige Selbstdarstellung des Absoluten, von diesem zum Wirklichen giebt es keinen stetigen Übergang, die Entstehung der sinnlichen Welt beruht auf einer frei gewollten Entfernung vom Absoluten, auf einem Abfall. Das Selbständigwerden der Ideen ist ein undeduzierbares Faktum. Der Punkt der äußersten Gottentfremdung, die Ichheit, ist zugleich der Anfang der Rückkehr; die Seele vermag ihre Selbstheit abzulegen und sich wieder der Gottheit hinzugeben: die Geschichte, die Heimkehr des Endlichen zum Absoluten, ist das Gegenstück der Schöpfung. Entzweiung aber und Versöhnung sind Momente des göttlichen Lebens selbst.

Eine zweite Anregung, die Schelling auf dieser Bahn weiterführte, ging von den Werken Jakob Böhmes († 1624) aus, auf die ihn sein Freund Baader hingewiesen hatte. Mit diesen Spekulationen verband sich endlich der Kantische Begriff der intelligiblen Freiheit.

§ 70.

Das Dasein des Endlichen hat seinen Grund in einem Sündenfall. Dieser muß irgendwie aus Gottes Wesen begreiflich gemacht werden. Wir dürfen Gott weder zum Urheber und Teilnehmer des Bösen machen, noch ihm das bloße Zusehen dabei lassen. Vor der starren Leblosigkeit des Spinozismus, vor seiner Leugnung der Freiheit und des Bösen rettet uns nur eins: wir müssen, um das Böse erklären zu können, in Gott etwas annehmen, was nicht Gott, sondern nur der Grund seiner Existenz ist, müssen vom wahren, vollkommenen Gott ein negatives, naturhaftes Prinzip in Gott unterscheiden. Auch Gott ist ein sich entwickelndes Wesen, auch in ihm geht dem Wirklichen seine Möglichkeit voraus, auch in ihm wächst das Vollkommene aus dem Unvollkommenen, das Bewußte aus dem Unbewußten hervor, denn alle Geburt ist Geburt aus Dunkel ans Licht. Den Anfangszustand Gottes, die Natur in Gott haben wir uns als dunkles Wollen, als Sehnsucht nach Weisheit und Güte zu denken. Wie der Mensch dadurch Persönlichkeit ist, daß das Verstandlose, das Gefühl, sich dem Verstande unterwirft, so wird Gott dadurch Geist, daß die dunkle Region sich zu Verstand und Liebe verklärt.

§ 71.

Die Welt zeigt neben bewundernswürdiger zweckmäßiger Ordnung und Schönheit vieles Zwiespältige und Ordnungslose, — ein Beweis, daß in der Natur die beiden Prinzipien „Grund" und „Verstand" mit einander ringen. Jede Kreatur zeigt dieses Zweifache; der Partikularwille stammt aus dem Grunde, der Universalwille aus dem Verstande. Der Mensch soll und kann gleich Gott den Willen des Grundes dem Willen der Liebe

unterwerfen (die Liebe kann sich nur verwirklichen, wenn ein Widerstrebendes da ist). Der dunkle Grund in Gott erklärt nur die Möglichkeit des Bösen (die Trennbarkeit des Eigenwillens vom allgemeinen Willen), wirklich wird es durch die eigene Schuld des Geschöpfes, das aus dem Centrum heraustritt, um für sich selbst etwas zu sein. Das intelligible Wesen des Menschen ist seine eigene (unzeitliche) That (Selbstprädestination).

§ 72.

Der theogonische Prozeß endet damit, daß Gott über den Gegensatz von Sehnsucht und Verstand zur Einheit beider hinausgeht. Diesem Schlußgliede der Entwickelung entsprechend fügt Schelling, um den Schein des Dualismus zu zerstören, hinterher noch ein Anfangsglied hinzu, eine Ureinheit, die der Trennung der beiden Prinzipien vorausgeht. Der Spaltung geht vorher die „Indifferenz", das reine Weder-Noch des Gegensatzes, während die Schlußeinheit, die „Identität" (=Persönlichkeit und Liebe) das Sowohl-Alsauch, die Überwindung desselben bedeutet. Gottes Entwicklung bewegt sich von der Indifferenz durch den Gegensatz zur Identität. Mit dieser Gotteslehre glaubt Schelling Theismus und Pantheismus versöhnt zu haben.

b) Philosophie der Mythologie und Offenbarung.

Zweite Abteilung der Werke, 4 Bände.

§ 73.

Wiederum verschiebt sich die Aufgabe der Philosophie. Mit den Begriffen der Vernunft vermögen wir wohl das Was der Dinge zu ergründen, aber an die Existenz reichen wir mit dem bloßen Denken nicht heran, sie kann nur erfahren werden (höherer Empirismus). Die Existentialphilosophie entnimmt ihre Thatsachen der Religionsgeschichte, in der sich die Entwickelung Gottes wiederholt.

§ 74.

Zunächst wird der Inhalt der rationalen oder negativen Philosophie in neuer Gestalt rekapituliert. Die drei göttlichen Potenzen treten auf unter den Namen des Seinkönnenden (—A), des rein Seienden (+A) und des Geistes als Einheit von Können und Sein, von Wille und Idee (±A); bei der Schöpfung bethätigen sie sich als Stoff, Form und Zweck. Die Potenzen sind zunächst bloße unpersönliche Kräfte, sie werden zur wahren Trinität durch eine Entwickelung: anfänglich in Ruhe, geraten sie in Spannung, wobei sich ihre Vorzeichen umkehren, das Negative zum Positiven wird und umgekehrt. Um nämlich die Natur eines freien Wesens zu sein, muß Gottes Natur (+A, Objekt, Idee, Inhalt des Wollens) als

aufheblich oder negativ gesetzt, dann aber durch das zum Sein erhobene Können oder Wollen frei anerkannt oder bestätigt werden. Nun ist Gottes Sein ein selbstgewolltes, er ist Herr über die Potenzen und damit lebendige, freie Persönlichkeit geworden.

Auf diese Potenzenlehre beruft sich Ed. v. Hartmann, wenn er den Schopenhauerschen Willen und die Hegelsche Idee so verknüpft, daß sie als gleich ursprüngliche Attribute des unbewußten Allgeistes erscheinen. Vergl. § 126.

§ 75.

Zwischen Suspension und Wiederherstellung des „Seins" fällt die Schöpfung der ewigen Ideenwelt. Durch die Sünde des Menschen entsteht die zeitliche Sinnenwelt, zugleich wird die zweite Potenz, der Sohn, eine selbständige Macht. Auf den vorgeschichtlichen abstrakten Monotheismus, an dem das Judentum festhielt, folgte der heidnische Polytheismus. Nachdem auf den drei Stufen des mythologischen Prozesses die drei Potenzen nacheinander geherrscht haben, treten sie im wahren (trinitarischen) Monotheismus des Christentums vereinigt auf. Nicht der Lehrer, der Gegenstand der christlichen Religion ist Christus, der sich seiner unabhängigen Existenz entschlägt und durch den Tod seine Außergöttlichkeit aufgiebt. Am Ende aller Dinge kehren Sohn und Geist mit der erlösten Welt in den Vater zurück. — Die Kirche durchläuft drei Zeitalter: das petrinische, paulinische und johanneische.

Viertes Kapitel.

Der Schelling'sche Kreis. Schleiermacher.

§ 76.

Unter den Mitarbeitern Schellings haben sich ausgezeichnet die Naturphilosophen Steffens († 1845), Oken († 1851), Schubert († 1860) und K. G. Carus († 1869), die Identitätsphilosophen I. I. Wagner († 1841), Fr. Krause (1781—1832; Panentheismus,) und der Ästhetiker Solger († 1819), die Religionsphilosophen Franz v. Baader (1765—1841) und Friedrich Schleiermacher (1768—1834).

Schleiermachers Schriften.

1799. Über die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. (Zweite Aufl. 1806, dritte 1821.) B. PÜNJER hat eine vortreffliche kritische Ausgabe besorgt, Braunschweig 1879.

1803. Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre.

1804 f. Übersetzung der Werke Platons.

(1822. Der christliche Glaube, 2. Aufl. 1831.)
Aus dem Nachlaß sind die Sittenlehre, die Dialektik u. a. herausgegeben worden.

§ 77.

Philosophie ist ihrer Form nach systematisches Bewußtsein, ihrem Gegenstande nach Weltweisheit. Ihr erster Teil, die Dialektik, handelt von der Erkenntnis. Zum Wissen wird ein Denken dadurch, daß es vom Bewußtsein der Notwendigkeit begleitet oder allgemeingültig ist und dem Sein der Objekte entspricht. Es kommt zu stande durch Zusammenwirken von Erfahrung und Vernunft. Die Empfindung verschafft uns den Inhalt unsrer Begriffe, die Intelligenz liefert die Form. Getrennt von der andern vermag keine von beiden etwas zu leisten; der Stoff für sich wäre chaotisch, das Denken für sich eine leere Form. Wahrnehmung und Denken gehen auf denselben Gegenstand, zwischen ihnen besteht nur ein relativer Unterschied: in jener findet ein Übergewicht der organischen, in diesem ein Übergewicht der intellektuellen Funktion statt. Das genaue Gleichgewicht der stoff- und der formgebenden Thätigkeit ist ein Ideal, das wir nie vollkommen erreichen. — Voraussetzung der Möglichkeit des Wissens ist die Identität des Seins und Denkens. Wären sie zwei Substanzen, so wäre ihre Übereinstimmung ein rätselhafter Zufall; sie wird erklärlich, wenn wir Natur und Geist als Eigenschaften einer einheitlichen Substanz fassen. Das Absolute ist die Indifferenz von Realität und Idealität. Dieser Gedanke des Unterschieds- und Bestimmungslosen läßt sich jedoch nicht vollziehen (denn wir können nur Bestimmtes denken), freilich auch nicht entbehren. Die Idee Gottes ist ein notwendig Anzunehmendes, das aber hinter dem Vorhang bleibt; sie bezeichnet dasjenige, was nicht mehr gewußt werden kann, aber immer vorausgesetzt werden muß. Ein Begreifen also des Absoluten ist nicht möglich, wohl aber ein unmittelbares Innewerden desselben durch das Gefühl, welches selbst Identität ist, nämlich 1. des Subjektiven und Objektiven (da Fühlendes und Gefühltes zu einem Einzigen verschmelzen), 2. des Theoretischen und Praktischen, sofern Wissen und Wollen durch den Bindepunkt des Gefühls ineinander übergehen und in allen ihren Akten von dem Gefühl als der einheitlichen und permanenten Grundlage des Seelenlebens begleitet sind.

§ 78.

Die Religion wohnt und wurzelt weder im Verstande noch im Willen, sondern hat ihre eigene Provinz in unsrer Seele: ihr Organ und Sitz ist das Gemüt, sie ist Gefühl, und zwar Gefühl „schlechthiniger Abhängigkeit“ vom Unendlichen. (Diese Erklärung richtet sich gegen Kant, der die Religion ganz in Sittlichkeit aufgehen läßt, und gegen

Hegel, der in ihr ein nicht voll entwickeltes Denken sieht.) Religion ist zuständliches Bewußtsein, Frömmigkeit. Dogma und Kultus gehören nicht zum Kern der Religion, sie bilden bloß ihre Schale. Wenn der Mensch seine frommen Gefühle in Begriffe und Worte zu fassen sucht, entstehen positive Glaubenssätze, die nur als Ausdruck und Deutung der Empfindung, nicht als wissenschaftliche Lehrsätze genommen sein wollen, zumal sie sich unvermeidlich menschlicher Analogien bedienen. Es ist vollends ein Unglück, wenn die Kirche sie in verbindliche Symbole verwandelt. Ebenso sind Kultushandlungen zu dulden als Ausdruck und Belebungsmittel des religiösen Gefühls, von diesem losgelöst sind sie ein abergläubisches Thun.

Religionen entstehen durch die Wirksamkeit von Männern, in denen ein religiöses Gefühl von neuer Beschaffenheit und ungewöhnlicher Wärme und Kraft erwacht, das sie einem Kreise von Anhängern mitteilen. Die christliche ist die höchste, weil sie von dem vollkommensten Religionsstifter herrührt, und die einzige, bei welcher der Stifter (als das realisierte Urbild der Menschheit) zugleich ihren idealen Inhalt bildet. — Hiernach kann es nur geschichtliche oder positive Religionen geben. Die Vernunftreligion ist eine nirgends verwirklichte Abstraktion.

§ 79.

Intermezzo über den Begriff der Individualität.

Des Individuums

Wesen:	Pflicht:
es enthält alles	allseitige Entfaltung: Goethe,
in besonderer Form;	Pflege des Eigentümlichen: Schleierm.

§ 80.

Die beiden Gegenstände der Philosophie, „Natur“ und „Vernunft“, können nach „empirisch-historischer“ oder nach „spekulativer“ Methode behandelt werden. So trennen sich Naturkunde und Naturwissenschaft, Geschichtskunde und Ethik. Die Sittenlehre ist spekulative Wissenschaft von der Vernunft; sie hat den Gegenstand mit der Geschichte, die Methode mit der Physik gemein.

Naturgesetz und Sittengesetz stehen sich nicht, wie Kant es darstellt, als unversöhnliche Gegensätze gegenüber, sie verhalten sich nicht wie Müssen (Sein) und Sollen. Das Sittliche verwirklicht sich in unsrem Handeln, das Sollen verwandelt sich mehr und mehr in ein Sein; dem Naturgesetz aber fehlt der Charakter des Sollens auch nicht ganz, es wird keineswegs immer vollständig erfüllt: auch in der Natur giebt es Nichtseinsollendes und Verfehlungen, abnorme Bildungen und Erkrankungen, die sich daraus erklären, daß die vegetativen und animalischen

Kräfte über die mechanischen und chemischen ebenso wenig eine absolute Herrschaft zu üben vermögen, wie der sittliche Wille über die niederen Begierden. Das Sittengesetz ist das höchste unter den Naturgesetzen, dasjenige, dem der vernünftige Wille unterworfen ist.

§ 81.

Die Ethik ist unter drei Formen zu traktieren, von denen jede den gemeinsamen Gegenstand von einer besonderen Seite darstellt: als Güter-, Tugend- und Pflichtenlehre. Schleiermacher bevorzugt den Güterbegriff. Jede Einheit von Vernunft und Natur, die durch ein Handeln jener auf diese hergestellt wird, ist ein Gut. Das gütererzeugende oder sittliche Handeln ist teils organisierend, teils symbolisierend: die Vernunft macht die Natur zu ihrem Werkzeug (Eigentum, Verkehr, Geselligkeit, Recht, Staatsverwaltung) oder zu ihrem Zeichen (Sprache, Kunst, Wissenschaft). Die sittliche Thätigkeit ist ferner teils identisch, so daß sich viele am selben Werke beteiligen (Wissenschaft, Staat), teils individuell, wobei der Einzelne für sich handelt (Haus, Freundschaft). Die Vierteilung — sich kreuzende Gegensatzpaare — wird überall durchgeführt.

Es giebt keine sittlich indifferente Handlung, keine, die bloß erlaubt (weder geboten noch verboten) wäre, die wir ebensogut thun als unterlassen dürften. In jedem Falle ist immer etwas ganz Bestimmtes Pflicht. Wo wir nicht imstande sind, durch Grundsatz und Beweis zu entscheiden, muß es dem sittlichen Takte überlassen bleiben, das Richtige zu treffen.

Fünftes Kapitel.

Wilhelm Hegel (1770—1831).

1807. Phänomenologie des Geistes (Werke, Bd. 2).
1812—1816. Wissenschaft der Logik (W. 3—5).
1817. Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriß (in den Werken, Bd. 6—7, sehr vermehrt durch Zusätze aus den Vorlesungen über Logik, Naturphilosophie und Philosophie des Geistes).
1821. Grundlinien der Philosophie des Rechts (W. 8).
Sieben Bände der Werke füllen die Vorlesungen, nemlich den 9. die Philosophie der Geschichte, den 10. die Ästhetik, den 11. und 12. die Philosophie der Religion, den 13.—15. die Geschichte der Philosophie.

Litteratur: K. Köstlin, Hegel, Tübingen 1870. M. Schasler, Populäre Gedanken aus Hegels Werken (aus der Philos. der Geschichte), 2. Aufl. Berlin 1872. K. Fischer (im Erscheinen begriffen als 8. Band der Jubiläumsausgabe).

1. Der Standpunkt.

§ 82.

1. Hegel erneuert den durch Leibniz in Deutschland eingebürgerten, dann von Kant bekämpften „Intellektualismus“. Bei Leibniz tritt uns diese Ansicht in psychologischer Form entgegen (das Denken ist die Grundkraft der Seele), bei Hegel dehnt sie sich über alle Wirklichkeit aus: die Welt ist realisierte Vernunft, jedes Ding Erscheinung eines Gedankens, das Geschehen Bewegung, Selbstentwickelung der Idee. Das Absolute oder das Subjekt des Weltprozesses wird demgemäß bestimmt als die logische Idee, welche zunächst „an sich“ als ein Reich abstrakter Gesetze oder ewiger Wahrheiten (Kategoriensystem), hierauf „außer sich“ in den dem idealen Inhalt fremden Formen der Äußerlichkeit Raum und Zeit, weiterhin „an und für sich“ existiert d. h. in der Menschenseele sich ihrer selbst bewußt wird, worauf sie in den Formen der Gesellschaft eine neue, höhere Objektivation erfährt, zuletzt aber in den höchsten geistigen Erscheinungen der Kunst, Religion und Philosophie eine vollkommenere Absolutheit erwirbt, als sie am Beginne des Prozesses besaß. Die Philosophie oder der sich denkende Begriff ist die reifste Stufe der Entwickelung der Welt, Kunst und Religion (die Versöhnung des Geistes mit sich selbst — dort in Form der sinnlichen Anschauung, hier in Form des Gefühls und der Vorstellung) sind werdende Philosophie. Die drei haben denselben Inhalt: den absoluten d. h. mit sich versöhnten Geist; sie verhalten sich wie Knospe, Blüte und Frucht (vgl. § 93). — Aus der Grundbestimmung des Intellektualismus gewinnen wir durch Analyse vier weitere Merkmale: Hegels Lehre ist panlogistisch begründeter Optimismus, sie ist Idealismus, Identitätsphilosophie und Entwicklungslehre.

§ 83.

2. Hegel ist optimistischer Panlogist. Aus der Identischsetzung von Vernunft und Wirklichkeit ergiebt sich die Aufgabe der Philosophie: sie soll das Wirkliche „begreifen“ d. h. überall, in Natur und Geschichte, Vernunft nachweisen. Die vielbesprochene Stelle in der Vorrede zur „Philosophie des Rechts“ von der Wirklichkeit des Vernünftigen und der Vernünftigkeit des Wirklichen gilt nur von den wesentlichen Formen der geistigen wie der materiellen Welt. Nicht alles Bestehende zu rechtfertigen — jeden Druckfehler und jeden Schnupfen als gut und sinnvoll zu preisen — war des Philosophen Meinung, sondern daß die Menschen in einem Staate leben, erklärt er für vernünftig, und die astronomischen Gesetze sind ihm objektivierte Vernunft.

§ 84.

3. Hegel huldigt gleich Schelling einer idealistischen Weltansicht, welche nicht nach den Ursachen, sondern nach dem Sinn und Zweck der Dinge fragt, um darnach den Platz zu bestimmen, der ihnen im System des Universums und folgeweise der Philosophie gebührt. Die kausale Erklärung bleibt den empirischen Wissenschaften überlassen; die Philosophie erforscht statt der Bedingungen einer Erscheinung ihre Idee oder Bestimmung und ordnet sie einer Stufenleiter der Werte ein (was bedeutet der Staat für die Menschheit?), sie giebt eine ideale (ästhetisch-teleologische) Interpretation. Von dem Idealismus seiner Vorgänger unterscheidet sich der Hegelsche dadurch, daß er ein logischer ist gegenüber dem physischen Schellings und dem ethischen Fichtes.

§ 85.

4. Auch Hegel ist Identitätsphilosoph. Denken und Sein sind identisch, in mehrfachem Sinne: a) Wie die Dinge gedacht werden müssen, so sind sie; b) Die subjektiven Formen des Denkens sind zugleich objektive Formen der Wirklichkeit; c) Natur und Geist sind im Grunde dasselbe Wesen, das Absolute offenbart sich unter diesen beiden Formen. Aber Schellings Nebenordnung der beiden Seiten verwirft Hegel und giebt der Natur wieder die dienende Stellung, die sie bei Fichte hatte: der Geist ist die höhere Offenbarung des Absoluten. Dazu ein zweiter Unterschied. Bei Schelling ist der Geist verinnerlichte Natur, bei Hegel die Natur entäußerter Geist. Oder deutlicher: von letzterem wird das Absolute nicht als produktive Natur, sondern als unbewußte Vernunft gefaßt. Das Absolute ist der Geist.

§ 86.

5. Evolutionismus. Hegel lehrt mit Heraklit: nichts ist, alles wird; der Krieg ist der Vater aller Dinge. Das Absolute ist nicht bloß Substanz, sondern auch Subjekt oder Sichselbstwerden, ein durch seine Entwickelung sich vollendendes Wesen. Ebenso ist jedes Einzelne in den Fluß des Werdens hineingestellt, nur als werdendes kann ein Wesen sein Ziel erreichen, seinen Inhalt entfalten; die verschiedenen Momente, die es in sich enthält, müssen selbständig heraustreten, die verschiedenen Entwickelungsstufen mit voller Energie durchlebt werden. Das Hindurchgehen durch Widersprüche und Einseitigkeiten ist das Gesetz der Entwickelung, ohne Gegensatz kein Fortschritt. Der Kampf entbindet die Kräfte, alles muß sich durch Hemmung und Gegensatz hindurcharbeiten.

2. Organ der Philosophie.

§ 87.

Als Hegel in die philosophische Bewegung eintrat, sah er zwei Systeme vor sich, das Schellingsche und das der Aufklärung, das ihm

Kant repräsentiert. Mit jedem vermochte er nur zum Teil zu sympathisieren. Dort spricht ihn der Inhalt an (Philosophie ist spekulative Erkenntnis des Absoluten), hier die Form (Nur die Form des Begriffs kann die Allgemeinheit des Wissens hervorbringen). Aus Zustimmung und Ablehnung nach beiden Seiten hin ergiebt sich folgende Position.

1. Das Absolute ist (nach Schelling unmittelbar, nach Kant gar nicht, nach Hegel) mittelbar erkennbar durch ein zusammenhängendes System von Begriffen.

2. Das Organ der Philosophie ist nicht die Anschauung und nicht der Verstand (abstrakte Reflexion), sondern die Vernunft mit ihren „konkreten Begriffen". Hegel sucht einen Begriff, der nicht abstrakt, und eine Konkretheit, die nicht anschaulich ist: der konkrete Vernunftbegriff ist die höhere Einheit von Anschauung und Reflexionsbegriff.

3. Die Gegensätze — Allgemeines und Besonderes, Unendliches und Endliches — sind weder (wie bei Schelling) unmittelbar identisch, noch (wie bei Kant) ewig getrennt, sondern sie werden identisch vermittelst eines dialektischen Prozesses. Alles entwickelt sich durch Gegensätze zur Identität derselben.

4. Da alles Wirkliche Entwickelung d. h. reale Bewegung ist, so muß die Wissenschaft, wenn sie ein treues Bild der Welt sein will, Gedankenbewegung oder Dialektik sein, sie muß zeigen, wie die Begriffe in einander übergehen.

3. Die dialektische Methode.

§ 88.

In seiner Vereinzelung ist jeder Begriff unvollkommen, unwahr, nur ein partieller Ausdruck der Wahrheit. Er fordert zu seiner Ergänzung einen andren Begriff, er schlägt um in sein Gegenteil. Bei dem bloßen Nebeneinander der entgegengesetzten Bestimmungen kann es nicht bleiben, sie müssen mit einander vermittelt werden. Es hat sich herausgestellt, daß der Begriff einen Widerspruch enthält, damit ist er in Fluß gekommen; die Bewegung drängt weiter zur Aufsuchung eines dritten Begriffs, der die beiden Momente so in sich enthält, daß sie einander nicht mehr widersprechen: in der Synthese sind These und Antithese ebensosehr verneint als aufbewahrt. Der neue Begriff ist jedoch wiederum widerspruchsvoll und muß abermals umgedacht werden. Die dialektische Methode besteht in einem steten Herausstellen und Aufheben von Widersprüchen. Jeder folgende Begriff ist reicher als die vorhergehenden, denn er enthält sie in sich: die höhere Stufe ist allemal die Wahrheit der niederen. Der erste Begriff ist der abstrakteste und leerste, das reine Sein; der letzte der allumfassende der absoluten Idee, der sich selbst wissenden Wahrheit.

Der dialektische Prozeß ist nicht ein bloß subjektives Geschehen in unserem Verstande, sondern besteht darin, daß der Philosoph der Selbstbewegung der Sache zusieht und ihr nachgeht, sich dem Leben des Gegenstandes überläßt.

4. Das System.

§ 89.

Die **Logik** ist, da nach § 85, 4b Denk- und Seinsformen identisch, die Denkgesetze und Kategorien für das Sein gültig sind, zugleich Metaphysik. Sie betrachtet die Idee in ihrem Ansichsein, als noch nicht verwirklichte, als ein Reich nur erst geltender Wahrheiten oder Gesetze. Sie entwickelt das System der Kategorien unter den Titeln

Sein (Qualität, Quantität, Maß),
Wesen (Wesen, Erscheinung, Wirklichkeit) und
Begriff (subjektiver Begriff, Objekt, Idee).

Als Beispiel der Behandlungsweise wählen wir die Kategorie der Kausalität. Die gewöhnliche Fassung der Begriffe Ursache und Wirkung, die sie als verschiedene, zeitlich getrennte Existenzen nimmt und geradlinig die Reihe der Ursachen hinauf- oder die der Wirkungen hinabzusteigen pflegt, ist unzulänglich. Sie übersieht, daß die Wirkung von der Ursache nicht durch einen zeitlichen Zwischenraum getrennt ist, übersieht, daß Reziprozität stattfindet, sofern auch die Ursache von der Wirkung abhängig ist (sie ist Ursache nur, insofern sie eine Wirkung hat), die Wirkung selbst als Ursache ihrer Ursache auftreten kann (Regen — Nässe — Wolken — Regen u. s. f.), wobei sich das Bewirkte als Bewirkendes offenbart. So treiben diese Begriffe über sich selbst hinaus zu dem höheren der Wechselwirkung. Der Charakter eines Volkes und seine Verfassung bedingen sich gegenseitig. —

Die Größe dieser Logik liegt in der Forderung und dem Versuche der Herstellung eines systematischen Zusammenhanges unter den Denkformen; ihre Schwäche ist die Eintönigkeit der Überleitung von einem Begriff zum andern vermittelst eines Widerspruchs und seiner Lösung und die Verkennung der aktiven Mitwirkung des denkenden Subjektes beim Fortgange zum folgenden Begriff.

§ 90.

Um wirklich zu werden, muß die Idee „in das Andere ihrer selbst übergehen“, sich ins räumlich-zeitliche Außereinander begeben, sich zu einer Welt von Körpern erschließen. Hegel erzählt die Entäußerung des Logischen zur Materie als ein Faktum; im Hintergrunde steht der Fichtesche Gedanke: sie geschieht um der Verinnerlichung willen; die

Vernunft erniedrigt sich zur Natur, weil sie nur so die Erhöhung zum Geiste erlangen kann.

Da die Natur die Idee in Form des Andersseins und der Äußerlichkeit ist, bringt sie dieselbe nicht zu adäquater Darstellung; sie ist das Ungeistige und ermangelt der Freiheit. Der Mechanismus regiert sie, neben dem sich der Zufall mächtig erweist; denn sie besteht aus einer Vielheit von Dingen, die sich zu einander gleichgiltig verhalten. Daher manches Unkonstruierbare und mißlungene Bildungen. Drei Teile der **Naturphilosophie:**

a) Die Mechanik hat es mit dem Quantitativen (Raum, Zeit, Materie, Bewegung) zu thun. Die Materie hat ihr Centrum außer sich (Gravitation). Der Planet vereinigt den centralen Charakter der Sonne mit dem peripherischen des Kometen. Auf dem durch seine mittlere Stellung ausgezeichneten Planeten, der Erde, entwickelt sich das Absolute zu Leben und Vernunft, sie ist der Schauplatz der Geschichte.

b) Die Physik betrachtet das Qualitative an den Körpern. Hier
e vier Elemente aus wohlverdienter Grabesruhe erweckt.

c) Die Organik behandelt das Leben der Erde, der Pflanzen und der Tiere. Von der Pflanze, die eine Mehrheit zusammenlebender Individuen ist (der abgetrennte Zweig kann für sich weiter wachsen), zeichnet sich das Tier durch eine centrale Einheit aus. Der Mensch erhebt sich zur Allgemeinheit des Gedankens.

§ 91.

Der subjektive Geist. Das Wesen des Geistes ist die Freiheit; das bedeutet nicht, er kommt als freier auf die Welt, sondern er muß sich durch eigene Arbeit zu dem machen, was er an sich (dem Begriffe, der Anlage nach) ist. Er muß die Abhängigkeit von der Natur, in die er hineingeboren wird, immer mehr abstreifen. Drei Stufen:

Seele (Anthropologie),
Ich = Bewußtsein, Selbstbewußtsein, Vernunft (Phänomenologie),
Geist = theoretischer, praktischer, freier Geist (Psychologie).

§ 92.

Der objektive Geist. Der Geist objektiviert sich in einer sittlichen Welt. Drei Hauptstufen: Recht, Moralität und Sittlichkeit. Im Rechte giebt sich der Wille eine äußere Wirklichkeit, in der Moralität zieht sich die Freiheit in das Innere des Subjekts zurück, die Sittlichkeit ist die Verbindung und Wahrheit des Rechtlichen und Moralischen.

Auf der mittleren Stufe erscheint das Gute als bloße Pflicht, als noch Unwirkliches. Sie ist mit einem unaufheblichen Dualismus behaftet, die That kann nie der Pflicht ganz genügen. Zu dieser Inkon-

gruenz zwischen Gesinnung und Handlung gesellt sich als weiterer Mangel die Fehlbarkeit des Gewissens; dieses kann eine Handlung für recht und pflichtmäßig erklären, die es in Wahrheit nicht ist. Auch ist der Pflichtbegriff ein unfruchtbares Prinzip, aus der formellen Übereinstimmung mit sich selbst lassen sich die besonderen Pflichten nicht ableiten.

In der „Sittlichkeit“ sind das äußere und das innere Dasein der Freiheit zur lebendigen Einheit des Guten und des Willens verknüpft. In einem sittlichen Gemeinwesen (Familie, bürgerliche Gesellschaft, Staat) ist es leicht zu erkennen, welche Pflichten der Einzelne, der ihm angehört, zu erfüllen hat. Das Gute gewinnt volle Realität in der „Sitte“, mit der sich das Subjekt durch Glauben und Vertrauen eins weiß. Wer ihr folgt, gehorcht einer Macht, die zu seinem eigenen Wesen gehört (Volksgeist, Standesgeist). So ist das Gute aus einer abstrakten Forderung zur Substanz des handelnden Geistes geworden. Die sittlichen Mächte sind der allgemeine Wille, das Vernünftige selbst. An die Stelle des Ich tritt das Wir. (Hiermit hat Hegel den falschen Individualismus der Aufklärung beseitigt.)

In der natürlichen Gemeinschaft der Familie sind die Glieder durch Pietät verbunden, jedem ist die Ehre des Ganzen sein Heiligstes. In der bürgerlichen Gesellschaft führt die Selbstliebe das Scepter, jeder sorgt für sich und die Seinigen, aber dabei befördert er, ohne sein Wissen und Wollen, das allgemeine Beste. Jeder sucht seinen Vorteil und nützt dennoch den Anderen. Die Arbeitsteilung zieht die Gliederung der Gesellschaft in Stände nach sich: Ackerbauer; Handwerker und Kaufleute; Gelehrte und Beamte.

Das Schlußglied dieser Reihe bildet der Staat, die vollkommene Realisierung der Freiheit. Das Werden des vernünftigen Staates ist die Geschichte. Die Hauptstufen der geschichtlichen Entwickelung sind die Volksgeister: der orientalische, griechische, römische, germanische Geist. Die Völker und die großen Männer sind die Geschäftsführer der Weltvernunft.

§ 93.

Der absolute Geist ist die Versöhnung des Geistes mit sich selbst; objektiver Inhalt und subjektives Erleben werden hier eins. Solche Einheit des Idealen und Realen, des Unendlichen und Endlichen tritt uns entgegen in den Formen der Kunst, Religion und Philosophie, die sich verhalten wie Anschauung, Vorstellung und Begriff (vgl. § 82).

§ 94.

a. Die Kunst. In der Kunst wird die Idee (= das Unendliche, wie es nicht den Gegensatz, sondern das Wesen des Endlichen bildet)

unmittelbar dargestellt als ein Äußeres, das die Begeisterung des Genies geschaffen hat. Das Schöne ist Darstellung der Idee in sinnlicher Form. Zwischen den beiden Faktoren des Schönen, Gehalt und Gestalt, ist ein dreifaches Verhältnis möglich; danach giebt es drei Grundformen der Kunst. In der klassischen Kunstform der Griechen findet vollkommene Harmonie beider Seiten statt (die Form ist ganz gesättigt vom Inhalt, weder ärmer noch reicher als er); in der symbolischen der Orientalen, die ihr vorhergeht, überwiegt die sinnliche; in der romantischen oder christlichen, die ihr folgt, die geistige Seite. Die Einheit oder das Gleichgewicht der Form und des Inhalts wird zuerst gesucht, dann erreicht, endlich überschritten. Dennoch nimmt die romantische Kunst, wenngleich minder schön im Vergleich zur klassischen, als die reichere und geistigere den höheren Rang ein.

Obwohl alle Künste in ihrer Entwickelung diese drei Stadien durchlaufen, so zeigt doch die Baukunst einen vorwiegend symbolischen, die Plastik einen klassischen Charakter. Innerhalb der romantischen Künste kehrt dieser Gegensatz zwischen Musik und Malerei, zwischen Lyrik und Epik wieder. Wie aber die Dichtkunst als Einheit der Künste die höchste unter allen ist, so ist das Drama die endgiltige Versöhnung des Musikalisch-Lyrischen mit dem Malerisch-Epischen.

§ 95.

b. Die Religion. Wenn die Kunst das Absolute in der Form der sinnlichen Anschauung offenbar machte, so führt es die Religion in die Innerlichkeit des Denkens und Fühlens ein. Sie ist nicht ausschließlich Gefühl, sondern ein Erkennen Gottes, allerdings noch nicht in der Form des Begriffs (hierin besteht ihr Unterschied von der Philosophie, welche das Vorstellen zum Wissen erhebt). Sie entwickelt sich von der Naturreligion des Orients durch die — jüdische, griechische, römische — Religion der freien Subjektivität zur absoluten Religion des Christentums, dessen Inhalt die Einheit von Gott und Mensch bildet: Gott ist der lebendige Geist in der Gemeinde.

§ 96.

c. Die Philosophie findet für den absoluten Inhalt der Religion die adäquate Form des Begriffs, sie ist die sich wissende Wahrheit. Hiermit vollendet das Absolute seine Entwickelung und erkennt sich, wie es an sich ist. Sie existiert in doppelter Form: als System (d. h. als der Weg, den wir soeben gegangen sind) und als Geschichte der Philosophie, in welcher die Standpunkte in derselben Reihenfolge auftreten, wie die Kategorien der Logik. Jede Philosophie ist das denkende Erfassen ihrer — genauer: der unmittelbar vorhergegangenen — Zeit; sie erscheint

immer etwas später als der Bildungsstandpunkt, den sie in Begriffen abspiegelt. Sie ist gleichsam die Tagebuchnotiz, die am Abend des soeben verflossenen Tages aufgezeichnet wird.

Sechstes Kapitel.

Joh. Friedrich Herbart (1776—1841).

1808. Hauptpunkte der Metaphysik.
1808. Allgemeine praktische Philosophie.
1813. Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie.
1816. Lehrbuch zur Psychologie (2. Aufl. 1834).
1824—1825. Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik.
1828—1829. Allgemeine Metaphysik.
(1831. Kurze Encyklopädie der Philosophie aus praktischen Gesichtspunkten entworfen, 2. Aufl. 1841.)
(1836. Analytische Beleuchtung des Naturrechts und der Moral.)

§ 97.

Unter den Denkern, die zwar auch an Kant anknüpfen, aber die Fortbildung, welche die Philosophie bei seinen Nachfolgern, den Mitgliedern der idealistischen Schule, gefunden hat, mißbilligen, ist der Realist Herbart der wissenschaftlich hervorragendste, der Pessimist Schopenhauer die interessanteste Persönlichkeit. Auch Jac. Friedr. Fries (1773—1843) gehört zu ihnen. Er behauptet gegen Fichte, die apriorischen Formen der Erkenntnis seien auf empirischem Wege, durch Selbstbeobachtung aufgefunden worden. Mit Fries teilt Beneke (1798—1854) den Standpunkt des „Psychologismus“, wonach Erfahrungsseelenlehre die Grundlage aller Erkenntnis bildet.

§ 98.

Nach Herbart sind die Dinge an sich nicht gänzlich unerkennbar. Die Philosophie muß zwar von dem thatsächlich Gegebenen, den Erscheinungen, der unbefangenen Weltansicht ausgehn, aber sie kann hierbei nicht stehen bleiben, weil die Begriffe der letzteren fehlerhaft sind. Sie muß versuchen, soweit möglich, zu der wahren Wirklichkeit, die der Erscheinung zu grunde liegt, vorzudringen. Sie ist Bearbeitung und Berichtigung der Begriffe, welche die naive Weltansicht benutzt. Eine dreifache Bearbeitung ist erforderlich: eine logische (Verdeutlichung), der alle Begriffe unterzogen werden müssen; eine metaphysische, deren die „physischen“ Begriffe bedürfen, bestehend in der Entfernung der Widersprüche, mit denen die Grundbegriffe unsrer Naturauffassung

behaftet sind; dazu noch eine dritte in der praktischen Philosophie, welche die *ästhetischen* oder Wertbegriffe des Schönen, Guten und Vollkommenen reinigt und präzisiert. So ergeben sich (außer der Logik) zwei Teile der Philosophie: Metaphysik und Ästhetik. Die erstere, welche die Natur- oder Erfahrungsbegriffe (Ding, Ursache u. s. w.) denkbar zu machen hat, gliedert sich folgendermaßen:

allgemeine Metaph.:	Methodol.,	Ontol.,	Synechol.,	Eidolologie
angewandte Metaph.:			Naturphilos.,	Psychol., Religionslehre.

1. *Metaphysik.*

§ 99.

„Gegeben“ ist alles, was wir vorfinden, was uns aufgenötigt wird: nicht nur der Schein, sondern zugleich die Hindeutung auf ein Sein als Grund des Scheines (denn ohne Sein wäre kein Schein); nicht nur der rohe Stoff, sondern auch die Form der Zusammenordnung der Empfindungen (denn hier findet ebenfalls ein Zwang statt, wir können sie nicht beliebig ändern). Sobald man über diese Erkenntnisformen reflektiert, stellen sie sich als widerspruchsvoll heraus. Da sie unentbehrlich sind, können sie nicht aufgegeben, da der Satz des Widerspruchs verlangt, daß der Widerspruch gehoben werde, können sie nicht in ihrer fehlerhaften Form festgehalten, sondern müssen umgedacht, durch Ergänzung berichtigt werden: die Metaphysik muß beiden, der Logik und der Erfahrung zugleich entsprechen. Die Hilfsmittel dazu gewährt die *Methode der Beziehungen* oder der *zufälligen Ansichten*. (Eine gerade Linie kann als Tangente oder als Radius eines Kreises gedacht werden, es ist ihr „zufällig“, ob man sie so oder so auffaßt. Derselbe Ton kann als Terz, als Quint auftreten, es ist ihm nicht wesentlich, das eine oder andere zu sein.) Es wird uns zugemutet, ein A einem B gleichzusetzen, dem es ungleich ist, etwa Eines zugleich als Vieles zu denken. Der Widerspruch verschwindet, wenn wir das A nicht als Eines, sondern vielfach setzen, aber so, daß die Mehreren, in die wir A spalten, zusammengefaßt werden. Von der Verbindung des Vielen könnte ganz wohl gelten, was von dem Einzelnen ungereimt wäre, nämlich daß es gleich B sei. Von dieser Methode erwarten die *vier Grundprobleme* ihre Lösung.

§ 100.

1) Die Inhärenz. Einem Dinge schreibt man verschiedene Eigenschaften zu. Die Vielheit der Eigenschaften verträgt sich nicht mit der Einheit des Dinges. Der Schnee ist weiß, kalt, locker; das Eisen grau, schwer, hart. Die Eigenschaften des Schnees sind einander fremdartig: muß das Weiße kalt, das Kalte locker sein? Die Erfahrung freilich verknüpft sie

fest, aber sie kann nicht verhindern, daß der Begriff des Schnees auseinanderfalle in lauter Merkmale ohne Zusammenhang. Die Substanz, der wir die Eigenschaften beilegen, kann nicht wahrgenommen werden. Aber angesichts der Urteile, welche den Begriff jedes Dinges in seine Merkmale zerlegen, entdecken wir, daß ihnen ihr Subjekt fehlt, ohne welches sie gleichwohl nicht bestehen können. Die Forderung dieses Subjekts erzeugt den Begriff der Substanz, wir schieben die Einheit, den Träger der Merkmale unter.

Der Dingbegriff muß umgearbeitet werden, so daß der Widerspruch (viele Eigenschaften eines Gegenstandes) verschwindet. Nicht ein Ding hat verschiedene Eigenschaften, sondern jedes nur eine (unbekannte) Qualität. Indem aber das Ding A mit den anderen B C D zusammengerät, entspringt der Schein, daß dem einen Dinge A verschiedene Eigenschaften $\beta \gamma \delta$ zukommen. So erscheint der Schnee im Lichte gesehen weiß, bei der Berührung mit der Hand kalt.

§ 101.

2) Die Veränderung. Man meint, ein Ding habe sukzessive verschiedene Eigenschaften, ohne deshalb aufzuhören, dasselbe Ding zu sein. Das Wachs war hart und wird unter der Einwirkung der Wärme weich. Wie kann etwas anders werden und dennoch dasselbe bleiben? Schon das gemeine Denken nimmt mit dem Begriffe eine Vervollständigung vor, sieht die Veränderung als „Wirkung“ einer „Ursache“ an. Aber die Korrektur ist ungenügend; die drei möglichen Formen der Kausalität — äußere oder innere Ursache oder ursachloses absolutes Werden — bergen die härtesten Widersprüche in sich. Man kommt aus der Verlegenheit nicht anders heraus als durch die Annahme, das wahrhaft Wirkliche verändere sich gar nicht. Im Reiche des Seins giebt es keine Ereignisse. Die Leugnung der Veränderung enthebt uns jedoch nicht der Verpflichtung, anzugeben, wie der Schein derselben zu stande kommt. Wir nehmen an, die einfache, unveränderliche Qualität des einen Realen stehe zu der eines anderen im konträren Gegensatz, wie blau und violett, und substituieren ihnen die Ausdrücke a+b und a—b. Lassen wir die zunächst isoliert gedachten zusammentreten, sich durchdringen, so werden die entgegengesetzten Elemente die Tendenz haben, sich aufzuheben. Aber die Realen kommen dem drohenden Angriff zuvor, sie wehren sich und behaupten ihre Qualität. „Störung sollte erfolgen, Selbsterhaltung hebt sie auf, dergestalt, daß sie gar nicht eintritt“. Selbsterhaltung ist die einzig denkbare Art des Geschehens. Demnach wechseln in der That nur die Verhältnisse zwischen den Realen, im Betrachter aber entsteht daraus der Schein wechselnder Eigenschaften der Dinge. (Der Ton A hat, wenn er mit F zusammenklingt, den Charakter der Terz, wenn mit D, den der Quint; er selbst bleibt derselbe, nur seine Beziehungen zu anderen wech-

seln.) An sich ist die Selbsterhaltung nichts als die ungestörte Fortexistenz der Qualität, aber indem sich das Reale bald gegen diesen, bald gegen jenen Störenfried verteidigt, erscheint sie als ein mannigfaltiges Thun. (Teichmüller hat Herbarts Realen treffend ein dumm und stumm nur Seiendes genannt.)

§ 102.

(Das Sein.) Schon der Begriff des Seins verbietet, das Seiende als veränderlich zu denken. „Sein" bedeutet Unabhängigkeit des Gegenstandes sowohl von unsrem Vorstellen als von anderen Dingen, bedeutet unbedingte Setzung, die nicht zurückgenommen wird (Setzung nicht im Fichteschen Sinne des Schaffens, sondern der Anerkennung eines für sich Bestehenden). Sein kann nicht gedacht werden ohne ein Was, welches ist; das Was und das Sein sind die beiden (nur in Gedanken, nicht in Wirklichkeit trennbaren) Seiten des Seienden oder Realen. Wie ist das Quale zu denken, damit es die absolute Position ertrage? Es muß schlechthin affirmativ (ohne Negation oder Beschränkung), einfach (ohne Vielheit und innere Gegensätze, ohne Beziehung zu etwas Äußerem) und quantitätslos (punktuell, nicht teilbar, nicht ausgedehnt, raum- und zeitlos) sein, und solcher Realen giebt es — wegen der Mannigfaltigkeit des Scheines — unbestimmt viele. Dagegen sind Raum und Zeit nicht zu negieren von den Verhältnissen zwischen mehreren Realen, welche dem außenstehenden Beobachter erscheinen.

§ 103.

3) Die Materie. Es giebt keinen Übergang vom Einfachen zum Ausgedehnten. Wie kann aus raumlosen Realen Räumliches entstehen? Das eigentliche Problem liegt im Stetigen mit seiner Teilbarkeit ins Unendliche. Wie kann ein endliches Quantum einer unendlichen Summe von Teilen gleich sein? — Herbart legt dem subjektiven Raum unsrer Anschauung einen intelligiblen Raum zu grunde, der jenem entspricht, nur daß er nicht stetig ist; seine Dimensionen sind diskrete oder starre, d. h. aus einer endlichen Summe von Punkten zusammengesetzte Linien. Zur Erklärung des Scheines der Ausdehnung statuiert H. zwischen völligem Ineinander und völliger Trennung ein unvollkommenes Zusammen, eine teilweise Durchdringung der Realen. Seine Naturphilosophie sieht in der Materie nicht blos träge Masse, sondern läßt das äußere Geschehen (Lage, Gestaltung, Bewegung) von den inneren Zuständen der Elemente abhängen.

§ 104.

4) Das Ich. Hier kehren die Probleme der Inhärenz und der Veränderung wieder, und dazu gesellen sich neue, spezielle Widersprüche.

Das Ich beansprucht das sich Wissende, also Identität von Subjekt und Objekt zu sein; aber das Subjekt bedeutet das Gegenteil des Objekts, das Nichtobjekt; daher kann auch im Selbstbewußtsein das Wissende nicht einerlei mit dem Gewußten sein. „Ich“ heißt: das sich Vorstellende. Dieser Gedanke ist unvollendbar: in dem „sich“ steckt abermals das Ich, das sich Vorstellende; wir gerathen in eine unendliche Reihe von sich denkendem Denken. Lösung: Im Selbstbewußtsein ist das Vorstellende und das Vorgestellte durchaus nicht identisch, sondern die eine Vorstellungsreihe ist das wissende, eine andere das gewußte Ich; diese wird von jener „apperzipiert“. Das Ich ist der Durchschnittspunkt sich kreuzender Vorstellungsreihen, von denen die eine das Bewußtsein ausübt, die andre es erleidet. Noch ist der Schein eines beharrlichen Ichsubjekts zu erklären. Wir unterscheiden jenen Kreuzungspunkt mehrerer Reihen von diesen Reihen selbst und vermögen von jeder bestimmten Vorstellungsreihe, welche das jeweilige Objekt des Selbstbewußtseins bildet, abzusehen. Dadurch lassen wir uns zu dem Glauben verleiten, wir könnten von allen Vorstellungen überhaupt absehen und behielten dann das reine Ich übrig.

2. Psychologie.

§ 105.

Psychologie ist die Lehre von den inneren Zuständen der Seele, bei denen es Verschiedenheiten der Stärke, des Hemmungsgrades und der Verbindung giebt. Gegeben sind Vorstellungen und Gemütszustände, sie sind zu erklären aus dem Gegensatze der Vorstellungen in Einer Seele; daraus ergeben sich Bewegungen der Vorstellungen, nämlich sinkende, steigende, apperzipierende und reproduzierte Vorstellungen. Herbart bekämpft die Theorie von den Seelenvermögen (Wille, Verstand, Phantasie sind Abstraktionen, die nichts erklären) und will alle seelischen Vorgänge aus der Wechselwirkung der Vorstellungen ableiten. Abgesehen von den Empfindungen, den ursprünglichen Vorstellungen, entspringen alle inneren Erscheinungen aus dem mechanischen Getriebe der Vorstellungen, welche, einmal entstanden, in der Seele fortdauern, auch nachdem sie unter die Schwelle des Bewußtseins hinabgesunken sind. Man hat zu unterscheiden Verschmelzung der gleichartigen (Anblick und Gedächtnisbild eines Hauses), Verknüpfung der gleichzeitigen disparaten (gelb und hart), Hemmung der entgegengesetzten (gelb und rot) Vorstellungen. Die Hemmung besteht in der Verdrängung einer Vorstellung aus dem Bewußtsein, der Verwandlung derselben in ein bloßes Streben und läßt sich der mathematischen Rechnung unterwerfen. Fühlen und Wollen sind nichts Selbständiges neben dem Vorstellen. Gefühl

ist das Eingeklemmtsein einer Vorstellung zwischen anderen, Begehren ihr Steigen gegen Hindernisse.

3. Praktische Philosophie.

§ 106.

Der Grundbegriff der Sittenlehre ist nicht die Pflicht. Denn woher erlangt der gebietende Wille (sei es Staat oder Kirche oder die eigene Vernunft) seine Autorität? welches ist das Band der Nötigung, das auch da noch Respekt fordert, wo die Gewalt fehlt? Vor allem Befehlen, vor allem Sollen muß dasjenige feststehen, was dem Gebote seine Würde, dem Gehorsam seine Achtbarkeit, der Tugend ihren Ruhm, der Pflicht ihre Verbindlichkeit erteilt und den Vorwurf des Despotismus und der Knechtschaft abwehrt. Den Thaten und den Gesinnungen kommt ihr Wert oder Unwert ursprünglich aus einem willenlosen Vorziehen oder Verwerfen.

Die Pflicht entspringt aus den „praktischen Ideen“, deren jede durch ein ästhetisches Urteil[1] gefunden wird, welches nicht vom Willen ausgeht, sondern über ihn ergeht. Sie sind Vorbilder des Willens, dem sie Lob oder Tadel weissagen, je nachdem er sich so oder anders wenden werde. Erst aus ihrer Vereinigung läßt sich das Ideal der Tugend und der Begriff der Pflicht ableiten.

Solcher praktischen Ideen oder Musterbegriffe giebt es 5 resp. 10. Dem Einzelnen gelten die ursprünglichen Ideen, der Gesellschaft die abgeleiteten.

Ursprüngliche:	Abgeleitete:
Innere Freiheit (der Einsicht gemäß, beharrlich und konsequent handeln)	Beseelte Gesellschaft,
Vollkommenheit (Stärke, Tapferkeit)	Kultursystem,
Wohlwollen (Güte, Milde)	Verwaltungssystem,
Recht (Verhütung und Schlichtung des Streites) .	Rechtsgesellschaft,
Billigkeit (Vergeltung: Lohn und Strafe)	Lohnsystem.

---

[1] Diejenige Art von Urteilen, welche das Prädikat der Vorzüglichkeit oder Verwerflichkeit unmittelbar und unwillkürlich, also ohne Beweis und ohne Vorliebe oder Abneigung, den Gegenständen beilegt, heißt ästhetisches Urteil. Wenn aus den ersten, willenlosen Wertbestimmungen, welche unmittelbar in dem Gedanken irgend eines möglichen Wollens entstehen, ein wirklicher Vorsatz sich erzeugt hat, fernerhin keiner unlöblichen Willensregung Raum zu lassen: alsdann geben die nunmehr folgenden Begierden und Handlungen Anlaß, sie mit jenem Vorsatz zu vergleichen. Indem sie nun demselben mehr oder weniger angemessen gefunden werden, entsteht ein moralisches Urteil.

§ 107.

Güter-, Pflichten- und Tugendlehre können nicht auf einander reduziert werden und setzen als gemeinsamen Grund die Ideenlehre voraus. Zur Tugend gehören alle fünf ursprünglichen Ideen, inwiefern sie die Gesinnung einer Person zusammengenommen bezeichnen. Man denke die Tugend handelnd, so ergiebt sich der Begriff der Pflicht. Die Werke, welche solches Handeln vollbringt, heißen sittliche Güter.

Der Verpflichtete erscheint allemal als untergeordnet einem Höheren; daher Staat und Kirche uns an unsre Pflichten mahnen. Inwiefern aber der Mensch den Anspruch macht, durch eigne Zustimmung jene Mahnung erst anzuerkennen, erscheint er als sein eigener Gebieter. Fortwährend erzeugt der moralische Mensch aus dem Tadel des Mangelhaften in seinem Thun eine neue Stärke des Entschlusses, es besser zu machen; und wiederum leistet die so gewonnene Kraft niemals vollständig, was sie sollte. Das Urteil ist kein Wille und kann nicht gebieten. Aber sein Tadel wird vernommen, bis vielleicht, den Willen ihm gemäß zu ändern, ein neuer Wille sich entschließt. Dieser Entschluß ist Gebot, und der veränderte Wille erscheint als gehorchend; beides zusammen als Selbstgesetzgebung.

Siebentes Kapitel.

Arthur Schopenhauer (1788—1860).

1813. Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde (Jenenser Doktordissertation).
1816. Über das Sehen und die Farben (lateinisch 1829).
1819. Hauptwerk: Die Welt als Wille und Vorstellung (2. Aufl. 1844).
1836. Über den Willen in der Natur.
1841. Die beiden Grundprobleme der Ethik, zwei Preisschriften:
1) Über die Freiheit des menschlichen Willens.
2) Über das Fundament der Moral.
1851. Parerga und Paralipomena.

K. FISCHER, 8. (9.) Band.

1. Die Welt als Vorstellung (Erkenntnislehre).

§ 108.

Das philosophische Urproblem ist die Frage, was in unserer Erkenntnis objektiv und was darin subjektiv sei. Descartes wurde zuerst ergriffen von der Wahrheit, daß wir zunächst auf unser eigenes Bewußtsein beschränkt sind und die Welt uns allein als Vorstellung

gegeben ist. Seitdem ist das Hauptbestreben der Philosophen, das Ideale (das, was unserer Erkenntnis allein angehört) von dem Realen (dem unabhängig von ihr Vorhandenen) rein zu sondern. Kant hat den Schnitt richtig geführt: Raum, Zeit und Kausalität liegen vor aller Erfahrung in uns und gehören daher zum subjektiven Anteil der Erkenntnis; das Ding an sich aber bleibt als ein völlig Unbekanntes stehen. Der cartesianische Satz *cogito ergo sum* und der Schopenhauersche „die Welt ist meine Vorstellung“ drücken dasselbe von zwei Seiten aus; sie unterscheiden sich nur in so fern, als jener die Unmittelbarkeit des Subjekts, dieser die Mittelbarkeit des Objekts hervorhebt. Das vorgestellte Ding und die Vorstellung von ihm ist dasselbe: die Bilder der Dinge allein sind das uns unmittelbar Bekannte, das Gegebene. Das theoretische Bewußtsein zerfällt notwendig in Subjekt und Objekt, beides ist stets miteinander gegeben; Objektsein heißt von einem Subjekt vorgestellt werden, Subjektsein bedeutet ein Objekt haben.

§ 109.

Von Kants Kategorien behält Sch. nur die der Ursache bei (die andern elf sind blinde Fenster), sieht jedoch in ihr eine Anschauung, nicht einen Begriff, und faßt sie mit Raum und Zeit unter einem einzigen Prinzip zusammen: der Satz vom Grunde ist der Inbegriff alles Apriori, der gemeinschaftliche Ausdruck der Gesetze unseres Erkenntnisvermögens, die allgemeine Form des Objektseins, und besagt, daß alle Objekte in gesetzmäßiger Verbindung mit einander stehen, jegliches nur vermöge eines anderen, mithin relativ ist. Er modifiziert sich je nach dem Gebiete, auf welches er angewandt wird, und hat so viele Gestaltungen, als es Erkenntniskräfte giebt (reine Sinnlichkeit, Verstand, innrer Sinn oder Selbstbewußtsein, Vernunft), also vier: *principium rationis essendi, fiendi, agendi, cognoscendi.*

§ 110.

1. Seinsgrund: Raum und Zeit haben die Beschaffenheit, daß alle ihre Teile in einem Verhältnis (der Lage, der Folge) zu einander stehen, in Hinsicht auf welches jeder derselben durch einen anderen bestimmt und bedingt ist.

2. Grund des Werdens: Gesetz der Kausalität, welches sich ausschließlich auf Veränderungen bezieht. Wenn ein neuer Zustand eines oder mehrerer realer Objekte eintritt, so muß ihm ein anderer vorhergegangen sein, auf welchen der neue regelmäßig, d. h. allemal, so oft der erstere da ist, folgt. Aus dem Kausalgesetz ergeben sich zwei Korollarien: das Gesetz der Trägheit (wonach jeder Zustand, es sei Ruhe oder Bewegung, solange unverändert fortdauert, bis eine äußere Ursache ihn verändert)

und das der Beharrlichkeit der Substanz (der Träger der wechselnden Zustände, die Materie, ist allem Entstehen und Vergehen entnommen). Gleich der Substanz oder Materie bleiben auch die Naturkräfte — das, was den Ursachen die Fähigkeit zu wirken allererst erteilt, — von der endlosen Kette der Ursachen und Wirkungen unberührt. — Die Kausalität tritt in der Natur unter drei verschiedenen Formen auf: im unorganischen Reiche erfolgt das Geschehen auf „Ursachen" im engsten Sinn, im Pflanzenleben auf „Reize", im Tierreiche auf „Motive". Die Einwirkung des Motivs braucht nur momentan zu sein, der Reiz bedarf einer gewissen Dauer. Doch bezeichnen diese drei Stufen nur Grade der Empfänglichkeit der wirkenden Wesen.

3. Grund des Handelns: Gesetz der Motivation, der durch das Erkennen hindurchgehenden Kausalität. Der Intellekt ist das Medium der Motive. Der Mensch kann die einander ausschließenden Motive gegen einander abwägen, er handelt mit Überlegung, nach Plänen und Maximen; allein dadurch verliert das Gesetz der Kausalität nichts an seiner Sicherheit und Strenge: das stärkere Motiv bestimmt ihn und sein Thun erfolgt mit eben der Notwendigkeit, wie das Rollen der gestoßenen Kugel. — Die Motivation ist die Kausalität von innen gesehen. Hier sind wir nicht mehr äußere Zuschauer, der Kausalvorgang spielt sich in uns selbst ab und sein Inneres wird uns verständlich als ein durch eine Vorstellung hervorgerufener Willensakt.

4. Erkenntnisgrund. Der anschauende „Verstand", der mittelst der Form der Kausalität aus dem Stoff der Empfindungen die objektive Körperwelt aufbaut, kommt auch dem Tiere zu. Die blos rezeptive, weibliche „Vernunft", das Vermögen der Reflexion oder der abstrakten Begriffe (mit ihr die Sprache und das Lachen), hat der Mensch vor ihm voraus. Denken ist Urteilen. Soll ein Urteil eine Erkenntnis ausdrücken, muß es einen zureichenden Grund haben. Dieser Grund kann sein ein andres Urteil, die Erfahrung, eine der apriorischen Erkenntnisformen oder eines der vier Denkgesetze; wonach man logische, empirische, transzendentale und metalogische Wahrheit zu unterscheiden hat.

Rückblick. Objekt = Vorstellung = Folge eines Grundes = notwendig.

2. Die Welt als Wille (Metaphysik).

§ 111.

Die Welt ist Erscheinung, Vorstellung. Zum Dinge an sich gelangen wir nicht auf dem Wege der Vorstellung, sondern müssen dazu einen ganz anderen, durch das Innere der Dinge führenden Weg einschlagen, der uns gleichsam durch Verrat die Festung öffnet. Der Verräter ist das Selbstbewußtsein. Unser Leib ist uns nicht nur von außen als Objekt

gegeben, sondern außerdem von innen — als Wille. Der Leib, von innen gesehen, ist Wille. Zwischen dem Willensakt und der Leibesaktion ist gar kein Kausalzusammenhang, sondern beide sind unmittelbar Eins und Dasselbe, welches doppelt wahrgenommen wird, im inneren Sinn und in der äußeren, räumlichen Anschauung. Wenn wir uns selbst als wollend erblicken, so erfassen wir damit unser wahres Wesen. Und wie der Wille das Ansich des Menschen, so ist er das Ansich der Welt, das metaphysische Substrat der gesamten Erscheinung. Was in Wolken, Bach und Krystall erscheint, ist der schwächste Nachhall jenes Willens, der vollendeter in den Organismen, am vollendetsten im Menschen hervortritt. Die Natur ist die Sichtbarkeit des Willens zum Leben; die Erkenntnis nebst dem Bewußtsein kommt nur als ein Sekundäres auf den höheren Stufen hinzu. Der Wille ist das Gemeinsame in den Wesen, ihre Verschiedenheit gründet sich auf den Grad des Bewußtseins. Das subjektive Dasein der Pflanze müssen wir uns denken als ein schwaches Analogon von Behagen und Unbehagen, noch dumpfer das Innenleben des unorganischen Körpers; das Tier hat bereits eine Wahrnehmung seiner nächsten Umgebung. Die Steigerung der Intelligenz in der aufsteigenden Tierreihe ist eine fortschreitende Ablösung des Intellekts vom Willen, welche vollkommen im Genie eintritt.

Jenes innere Wesen, welches sich in den Erscheinungen manifestiert, könnte auch als Kraft, Trieb, Streben bezeichnet werden. Wir ziehen es vor, das universelle Grundwesen nach der Erscheinung, in welcher es sich am unverschleiertsten zu erkennen giebt, den Willen zu nennen. Die wesentlichen Eigenschaften des Weltwillens sind Einheit und Freiheit. Vielheit und Notwendigkeit kommt nur der Erscheinung zu. Von Raum, Zeit und Kausalität als bloßen Formen unsrer Erkenntnis wird der Wille nicht berührt. Da der Satz vom Grunde für ihn nicht gilt, ist er ursachlos: das Wirken und Thun der Dinge ist notwendig, ihr Sein und Wesen frei. Und da es allein Raum und Zeit sind, wodurch das dem Wesen nach Gleiche und Eine dennoch als verschieden, als Vielheit neben- und nacheinander erscheint, so ist der Wille, dem das *principium individuationis* nichts anhaben kann, einfach, unteilbar und allgegenwärtig.

3. Die Ideen und die Kunst (Ästhetik).

§ 112.

Die objektive Voraussetzung der Kunst bilden die (platonischen) Ideen, die subjektive die Befreiung des Intellekts von der Herrschaft des Willens (dessen bloßes Werkzeug er ursprünglich ist) und seine Erhöhung zum reinen Subjekt des Erkennens, zur begierdefreien Betrachtung. Solange der Verstand der Knecht des Willens zum Leben bleibt, sieht er an den Dingen nur das, was sie für den Begehrenden bedeuten; seine

Betrachtung ist subjektiv und interessiert. Auf dieser niederen Stufe verharrt, wie das Tier, so der Durchschnittsmensch; auf ihr bewegen sich auch die Einzelwissenschaften mit ihrem Forschen nach den kausalen Verhältnissen der Dinge. Es giebt aber auch eine höhere, rein objektive Erkenntnisart, die des Künstlers und des Philosophen. Sein Blick sieht durch das Gewebe der Relationen die reine Form, das bleibende Wesen der Dinge hindurchscheinen; das Individuum repräsentiert ihm die Gattung. Diese ewigen Gattungstypen, die Objektivationsstufen des Willens, nennt Sch. Ideen; sie sind ihm die Gegenstände der Kunst. In dem beglückenden Zustande der Kontemplation vergißt der Mensch sich selbst, geht ganz im Angeschauten auf; der Wille schweigt, damit ist auch die Individualität und alle Möglichkeit des Leidens aufgehoben. Die in einem Überschusse des Intellekts bestehende Anlage zum Vorwalten dieses Zustandes ist das Genie. — Abgesondert von den anderen Künsten, deren Thema die Ideen bilden (Dichtkunst: Idee der Menschheit, Baukunst: Kampf zwischen Schwere und Starrheit u. s. w.), steht die Musik, deren viel mächtigere Wirkung sich daraus erklärt, daß sie den Willen selbst, sein Streben und seine Befriedigung, das Ebben und Fluthen des menschlichen Herzens, darstellt. In der Skulptur sind Schönheit und Grazie die Hauptsache; in der Malerei erhalten Ausdruck, Leidenschaft, Charakter das Übergewicht.

4. Die Verneinung des Willens (Ethik).

§ 113.

Der künstlerische Genuß bedeutet nur eine kurze Feierstunde, eine nur momentane Losmachung des Intellekts von der Dienstbarkeit unter dem Willen; das heilige Leben eine völlige Ertötung des Wollens.

Die Sittlichkeit beruht auf der doppelten Überzeugung, daß die Welt durch und durch schlecht und daß das Einzeldasein nichtig, die Individuen Erscheinungen Eines Wesens seien. 1) Das Leben ist ein stetes Leiden, ein Geschäft, dessen Ertrag die Kosten nicht deckt. Denn alles Streben entspringt aus Mangel, aus Unzufriedenheit mit dem gegenwärtigen Zustande; keine Befriedigung aber ist dauernd, der Besitz des Gewünschten nimmt den Reiz weg. In gleichem Maße, wie die Intelligenz sich steigert, wächst auch die Qual. Die letzten Bestandteile unsres Lebens sind Schmerz und Langeweile. 2) Echte Tugend muß aus der intuitiven Einsicht entspringen, welche im fremden Individuum dasselbe Wesen erkennt wie im eigenen. Alle Liebe ist Mitleid. Ist die Durchschauung des *principii individuationis* in geringerem oder höherem Grade die Bedingung der Gerechtigkeit und der Güte, so führt sie, wenn sie in voller Kraft eintritt, die Verneinung des Willens zum Leben herbei,

die Resignation, die Heiligung und Erlösung. Der Eintritt solcher „Wiedergeburt" ist die einzige unmittelbare Äußerung der Freiheit des Willens.

Achtes Kapitel.

Die Hegelsche Linke: Strauss und Feuerbach.

§ 114.

Das erste Hauptwerk von Strauß 1835 gab das Signal zu einer Spaltung der Hegelschen Schule. Der Streit drehte sich um das Verhältnis von Religion und Philosophie, welches Hegel dahin bestimmt hatte, daß der Unterschied zwischen beiden nur die Form betreffe: die Religion besitzt den gemeinsamen Inhalt in Gestalt der Vorstellung, die Philosophie in Gestalt des Begriffs (vgl. § 82 und 95). Das Übergehen der niederen in die höhere Stufe aber hatte er als ein Aufgehoben-, d. h. zugleich Konserviert- und Negiertwerden bezeichnet. Die konservativ-orthodoxe Rechte der Schule hielt sich an das Aufbewahrtbleiben, die radikale, fortschrittliche Linke an das Zerstörtwerden des Dogmas bei seiner Umsetzung in spekulative Wahrheit. Man stritt über die Unsterblichkeit des Menschen, die Gottmenschheit Christi und die Persönlichkeit Gottes. Die Unsterblichkeitsfrage war zuerst verhandelt worden, die zweite und dritte wurden durch die beiden berühmten Werke von D. Fr. Strauß (1808—1874) in den Vordergrund gerückt: das Leben Jesu 1835—1836, die christliche Glaubenslehre 1840—1841.

§ 115.

Die evangelischen Berichte sind vorwiegend Mythen. Das Geschichtliche an ihnen ist nur die Einkleidung von Gedanken, die sich die Menschen über das Übersinnliche gemacht haben. Ihr Dichter ist der Geist der Gemeinde. Die mythische Erklärungsweise opfert die historische „Wirklichkeit' des Erzählten, um dessen spekulative „Wahrheit" festzuhalten. Der Gottmensch ist die Menschheit, als die Vereinigung beider Naturen, des Unendlichen und des Endlichen.

Glauben und Wissen sind unverträglich: um Philosoph zu werden, muß man den Standpunkt des Glaubens verlassen, den Dualismus der Religion ablegen und sich zur Immanenz erheben. Das Ziel der Philosophie ist die Eliminierung des Jenseits. Gott ist das Unendliche, das sich im Endlichen bethätigt, die sittliche Weltordnung; seine Eigenschaften sind die Naturgesetze.

§ 116.

Nach Ludwig Feuerbach (1804—1872; das Wesen des Christentums 1841) ist die Religion ein Geschöpf der menschlichen Phantasie. Der Grund unsres Glaubens an göttliche Mächte ist der Umstand, daß wir nicht alles können, was wir möchten; der Zweck der Religion, diesen Widerspruch zwischen Wünschen und Erreichen aufzuheben. Wir erdenken uns höhere, menschenähnliche Wesen, welche alles können, was sie wollen, und erflehen ihren Beistand: die Götter sind Kinder unsrer Wünsche, personifizierte Ideale. Die spätere Religion sieht in der früheren Götzendienst, sie erkennt, daß diese etwas Menschliches als Gott verehrte; der Philosoph weiß, daß auch die höchste Religion den Fehler begeht, das menschliche Wesen ins Absolute zu erhöhen. Wie der Dichter heute sich nicht mehr an die Musen wendet, wie man sich im Falle der Krankheit nicht mehr auf die Wirkung des Gebetes verläßt, sondern den Arzt zu Hilfe ruft, so wird man sich mit der Zeit entwöhnen, die Sittengesetze als Gebote Gottes zu betrachten. An die Stelle des Glaubens an Gott wird der Glaube an uns selbst treten. Der Mensch wird immer Ideale haben, aber er wird sie nicht mehr als göttliche Personen anbeten, sondern an ihrer Verwirklichung arbeiten.

Neuntes Kapitel.

Fechner und Lotze.

G. Theodor Fechner (1801—1887).

1848. Nanna.
1851. Zendavesta.
1855. Atomenlehre.
1860. Elemente der Psychophysik.
1861. Über die Seelenfrage.
1863. Die drei Motive und Gründe des Glaubens.
1876. Vorschule der Ästhetik.
1879. Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht.

Über F. siehe LASSWITZ, erster Band von „Frommanns Klassikern der Philosophie“[1], Stuttgart 1896.

§ 117.

Th. Fechner, berühmt als Begründer der Psychophysik und verdienstvoll durch seine Beiträge zur empirischen Ästhetik, hat auch als idealistischer Metaphysiker Bedeutung.

---

[1] Von dieser Sammlung sind bis jetzt sieben Hefte erschienen: Fechner, Hobbes (von TÖNNIES), Kierkegaard, Rousseau (beide von HÖFFDING), Spencer (von GAUPP) Nietzsche, Kant.

Nach der herrschenden Ansicht sind Licht und Klang nichts als tote Schwingungen materieller Elemente, nichts als blinde, stumme Wellenbewegungen des Äthers und der Luft, die erst dann, wenn sie an einen bestimmten Punkt unsres Gehirns anlangen, sich wie durch Zauberschlag in die Empfindungen des Leuchtens und Tönens verwandeln. Die Sonne scheint nur zu scheinen, in Wahrheit ist sie ein finstrer, im Finstern seinen Weg suchender Ball. Die Geigen und Flöten schenken uns nicht ihren Ton, sondern empfangen ihn von uns. In dieser Überzeugung, daß es eine Täuschung sei, Licht, Farbe und Ton für etwas Wirkliches außer uns zu halten, stimmen die entgegengesetztesten Richtungen völlig mit einander überein: der Idealist mit dem Materialisten, der Philosoph mit dem Physiker und beide mit dem Orthodoxen. Und eben weil sie behauptet, daß alles um den Menschen herum Nacht und Stille sei, nennt sie Fechner die Nachtansicht. Ihre Wurzel liegt im Christentum, welches der polytheistischen Vermischung von Gott und Natur eine ebenso verkehrte Trennung beider entgegengestellt hat. Theologie und Naturwissenschaft, sonst so wenig befreundet, haben hierin das gleiche Ziel verfolgt: jene hat die Natur aus Gott, diese Gott aus der Natur völlig ausgeschieden. Sollte sich nicht beides, die christliche Lehre von der Einheit Gottes und die heidnische von der Gottbeseelung der Natur, zur Eintracht miteinander aufheben lassen? Die Tagesansicht fügt die beiden (halben) Weltansichten zu einer höheren Einheit zusammen. Sie unterscheidet in Gott zwei Regionen: die niedere ist die von Gott beseelte kreatürliche Welt, die höhere ist das, was Gott vor der Welt voraus hat. Gott ist sowohl in als über den Dingen. Er kennt alle unsere Gedanken, auch unsere Irrtümer, ohne sie zu teilen. Er sieht alles Sichtbare und hört alles Hörbare, und wie er die Dinge sieht, so sehen sie wirklich aus. Er sieht mit dem Lichte und hört mit dem Schalle seiner Welt alles, was in ihr geschieht. Sein Geist ist das allgegenwärtige Subjekt, dessen die Schwingungen bedürfen, um als Leuchten und Klingen empfunden zu werden.

§ 118.

Die Tagesansicht stützt sich auf drei feste Grundpunkte: 1) Objektivität der Empfindung (die sinnliche Erscheinung reicht über die empfindenden Einzelsubjekte hinaus); 2) Beseelung der Pflanzen und der Gestirne (ein Stufenbau geistigen Lebens, gipfelnd in dem einheitlichen Bewußtsein Gottes); 3) der menschliche Geist steht zum göttlichen im Verhältnis der Ein- und Unterordnung, wir sind Teilwesen Gottes, sind wissende und wirkende, aber dem höheren Wissen und Wirken untergeordnete Momente in Gott. Das Jenseits ist eine Erweiterung und Steigerung des diesseits schon in Gott geführten Lebens: was hier eng und dunkel ist, wird dort weit und hell sein.

§ 119.

Es ist Aberglaube, die animalische Beseelung, zu der Nerven und Hirn unentbehrlich sind, für die einzig mögliche zu halten. Wie dem Tier das Denken, so fehlt der Pflanze Erinnerung und Vorblick, aber sie hat Empfindung und Trieb. Auch über sich hat der Mensch umfassendere Geister, Zwischenstufen zwischen ihm und Gott. Die Erde ist, wenngleich ohne Lunge und Gehirn, ein beseelter Organismus, denn eine tote Mutter kann keine lebendigen Kinder gebären. Unser Bewußtsein ist ein Teil des Erdbewußtseins, welches aus dem göttlichen Bewußtsein einen besonderen Kreis herausschneidet. — Körper und Geist sind nicht verschiedene Substanzen, sondern nur zwei Erscheinungsweisen desselben Grundwesens[1]. Das Materielle ist selbst ein Seelisches, aber in der Erscheinungsweise für andre. Die Atome sind punktuelle Kraftcentra.

§ 120.

Die Methode der Tagesansicht bestand darin, Thatsächliches bis zum Glaubensabschluß zu erweitern; wie denn allenthalben das Wissen, dessen Gebiet sehr beschränkt ist, seine Fortsetzung vom Glauben erwartet. Alles was nicht unmittelbar erfahren wird und was nicht logisch feststeht, ist Glaubenssache; dahin gehören die Naturgesetze, das Dasein der Außenwelt, die Beseeltheit der Mitmenschen. Der Wert des Glaubens hängt ab 1) von seiner Zusammenstimmung mit allem Wissen, 2) von dem Grade der Befriedigung, die er gewährt, seiner heilsamen Wirkung auf die Menschheit (man hat ein Recht, das Beste für das Wahrste zu halten), 3) von seiner Dauer, Ausbreitung und Kraft.

Hermann Lotze (1817—1881).

1852. Medizinische Psychologie.
1856—1864. Mikrokosmus, Versuch einer Anthropologie. 3 Bände. (5. Aufl. 1896f.)
1857. Streitschriften, erstes Heft (gegen J. H. Fichte).
1868. Geschichte der Ästhetik in Deutschland.
1874—1879. System der Philosophie: 1. Logik, 2. Metaphysik (2. Aufl. 1881—1884).
1881f. Diktate aus den Vorlesungen, herausgeg. v. REHNISCH (8 Hefte).
1885—1891. Kleine Schriften (Abhandlungen, Rezensionen und Ungedrucktes), herausgeg. v. PEIPERS, 3 Bände.

[1] Dieser auf Spinoza zurückgehende, von Schelling und Schopenhauer verfochtene parallelistische Monismus zählt, vielfacher Modifikationen fähig wie er ist, auch unter den gegenwärtigen Denkern Anhänger. So Wundt, Haeckel, Fr. Paulsen (Einleitung in die Philosophie 1892, 5. Aufl. 1898).

§ 121.

Lotze zählt sich zur idealistischen Schule, in deren Gedankenkreis er durch seinen Lehrer Chr. H. Weiße in Leipzig († 1866) eingeführt worden war, mißbilligt aber das überkühne Unternehmen, die Welt aus dem Absoluten zu deduzieren. Er zieht das vorsichtigere Verfahren Herbarts vor, das umgekehrt von der gegebenen Erscheinung — durch Umarbeitung der mit Widersprüchen behafteten populären Vorstellungen über den Zusammenhang der Dinge — zur wahren Wirklichkeit vorzudringen sucht; dieser Weg führt ihn jedoch über das bloß Seiende, bei welchem Herbart als dem Letzten stehn geblieben war, hinaus zu einem tieferen, einem idealen Grunde der Welt, dem Guten. Schon in seinem Erstlingswerk, der (kleinen) Metaphysik v. J. 1841, bekennt er sich zum „teleologischen Idealismus" und schließt mit den Worten: „der Anfang der Metaphysik ist nicht in ihr selbst, sondern in der Ethik"; und später hat er für seine Überzeugung gern die Formel gebraucht, die Welt der Werte sei der Schlüssel für das Verständnis der Welt der Formen. So verbindet er realistische Methode mit idealistischen Resultaten. Eine andere Aufgabe, die der Vermittlung zwischen Erkennen und Glauben, entsprang daraus, daß Lotze in sich die Berufe des Mediziners und des Philosophen vereinigte. Nachdem er sich bemüht hatte, den Grundsätzen der mechanischen Naturbetrachtung Eingang in das Gebiet des organischen Lebens zu bereiten, fühlte er den Antrieb, dafür einzutreten, daß auch den Bedürfnissen des Gemütes ein Anspruch auf Berücksichtigung bei dem Entwurfe der Weltansicht zustehe. Die Wissenschaft hat Recht, am Anfange der Untersuchung sich der zudringlichen Fragen zu erwehren, mit denen unsere Wünsche, Träume und Hoffnungen das beginnende Werk zu verwirren bereit sind; aber sie darf sich nicht der Verpflichtung entziehen, im Laufe der Forschung sich zu ihnen zurückzuwenden. In seinem populären Hauptwerke, dem Mikrokosmus, will Lotze zeigen, daß der Widerspruch zwischen der Wissenschaft und den Anforderungen des Gemütes nur darum unauflöslich scheint, weil wir die Untersuchung zu früh abbrechen, und nachweisen, daß die Giltigkeit des Mechanismus schrankenlos, aber seine Bedeutung überall eine untergeordnete ist.

§ 122.

Die beiden wichtigsten Ergebnisse seiner Metaphysik sind die Geistigkeit aller Dinge und die Unselbständigkeit der Einzelwesen. 1) „Ding" ist ein Etwas, das wechselnde Zustände erleiden kann. Worin haben wir eine Garantie dafür, daß die einander ablösenden Zustände (Eis, Wasser, Dampf) wirklich Zustände desselben Dinges sind und nicht eine Reihe verschiedener Dinge, die nach einer Regel aufeinanderfolgen?

Daß die Forderung eines beharrenden Trägers vieler und wechselnder Eigenschaften etwas Wirkliches bedeute, lehrt uns allein das Faktum des Bewußtseins und der Erinnerung. Wir unterscheiden unsre Vorstellungen, Gefühle und Willensakte von dem beständigen Ich, dem sie angehören; hier erleben wir, daß und wie es möglich ist, daß ein Subjekt verschiedene Zustände erfahre. In einem unbewußten, gedächtnislosen Wesen fehlt das gemeinsame Subjekt der vergangenen und der gegenwärtigen Zustände. Folglich muß man allen Dingen den Charakter des Fürsichseins beilegen. Realität bedeutet Geistigkeit. — 2) Das Sein der Dinge ist ein in Beziehungen Stehen, ein von einander Leiden und auf einander Wirken. Bei der Kausalität ist nun das Verwunderliche, daß und warum sich das eine Ding nach dem andern richtet. Wechselwirkung wäre unmöglich, wenn die realen Elemente ganz unähnlich wären, so disparat wie etwa gelb, weich und bitter; sie müssen vielmehr vergleichbare Glieder einer Reihe oder eines Systemes von Reihen sein. Sie wäre ferner unmöglich, wenn die Dinge völlig unabhängige Wesen, Substanzen im strengen Sinne, wären; sie wird nur verständlich, wenn wir in ihnen bloße Modifikationen, Aktionen oder Teile eines allumfassenden, einheitlichen Wesens, des Absoluten, sehen. Das Wirken des einen Teiles des Absoluten auf den andren ist uns begreiflich, weil wir dergleichen in uns selbst erleben. Ontologisch läßt sich übrigens nur der rein formelle Begriff des Absoluten als der allgemeinen Substanz begründen; seine Erfüllung mit realem Inhalt und damit der wertvollere Teil der Gottesidee gründet sich auf sittliche Forderungen. Die Religionsphilosophie zeigt, daß Gott als Person gedacht werden muß und daß damit keineswegs eine Verendlichung gesetzt ist. Vollkommene Persönlichkeit ist nur mit dem Begriff eines unendlichen Wesens vereinbar, dem endlichen Geiste ist blos eine Annäherung dazu erreichbar. Seine Endlichkeit ist nicht eine erzeugende Bedingung der Persönlichkeit, sondern eine hindernde Schranke ihrer Ausbildung.

§ 123.

Die Kosmologie lehrt (mit Kant, aber aus anderen Gründen) die Subjektivität des Raumes[1], betrachtet jedoch die räumlichen Verhältnisse als Symbol unräumlicher, intellektueller Verhältnisse, welche den Grund für die Lage und Entfernung enthalten, in der uns die Dinge erscheinen. Die Erkenntnislehre erweitert diesen Gedanken dahin, daß alle Elemente unsrer Erkenntnis Ausdrücke unsrer subjektiven Natur

[1] und der Zeit, wenigstens der Einen, unendlichen Zeit, während (in der großen Metaphysik 1879) der Sukzession äußere Realität zugestanden wird. Vergl. meine Abhandlung über die Entwicklung der Lotzeschen Zeitlehre im 105. Bande der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik.

sind. Die Sinnesempfindungen sind zwar Folgen, aber nicht ähnliche Abbilder der äußeren Reize, durch die sie erregt werden. Dasselbe gilt von den Anschauungsformen und den Begriffen. Wenn nun die Erkenntnis nicht allein von dem Gegenstande abhängt, sondern ebenso, ja vorwiegend von der Natur unsrer erkennenden Seele, wenn sie also kein Abbild des Wirklichen liefert, wiefern darf dann von einer Objektivität derselben gesprochen werden? Das Vorstellungsleben ist nicht bestimmt, das außer ihm liegende Reale treu zu reproduzieren. Vielmehr gehört zu den wichtigsten Thatsachen des Weltinhalts die, daß äußere Einwirkungen in den Geistern das neue Phänomen des Empfindens, Vorstellens und Denkens erwecken. Dieser Vorgang hat seinen Wert und seine Berechtigung in sich selbst (nicht in seiner Übereinstimmung mit einem Sein), ohne ihn wäre die Welt nicht fertig. Das Wesen der Dinge vollendet sich erst darin, daß es geistig erlebt wird. Mag unser Vorstellen in einzelnen Teilen der Wissenschaft dazu dienen, einen Thatbestand zu ermitteln, im Ganzen der Welt hat es eine andere Stellung. Die Wahrheit des Denkens besteht nicht in dem Kopieren eines äußeren Thatbestandes, sondern in der Ergründung seiner Bedeutung; es gilt, den Sinn der Erscheinungen zu verstehen. Der letzte Grund für die Gestaltung der Welt und unsrer metaphysischen Gedanken über sie ist in der Idee des höchsten Gutes und Guten zu suchen.

§ 124.

Der menschlichen Erkenntnis ist es indessen unmöglich, aus dem Prinzip des Guten das Wirkliche und seine allgemeinen Gesetze abzuleiten. Für sie fallen die notwendigen Gesetze, die wirklichen Thatsachen und die wertbestimmenden Ideen oder Zwecke als nicht auf einander zurückführbare Anfänge auseinander. Aber das Gemüt fordert und glaubt die Einheit dieser drei Gewalten und sieht sie in der Schönheit anschaulich vollzogen.

§ 125.

In der praktischen Philosophie stellt Lotze zwölf sittliche Ideale auf, als oberstes das des Wohlwollens. Er besteht darauf, daß Wert nur das habe, was Gegenstand eines Genusses ist, hebt aber zugleich hervor, daß es verschiedene Arten der Lust gebe, unter denen die höchste und edelste die Befriedigung des Gewissens sei.

Zehntes Kapitel.

v. Hartmann und Nietzsche.

Eduard von Hartmann (geb. 1842).

1869. Philosophie des Unbewußten (10. Aufl. 1891).
1879. Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins (2. Aufl. 1886).
1880. Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus (2. Aufl. 1891).
{1881. Das religiöse Bewußtsein der Menschheit.
{1882. Die Religion des Geistes.
{1886. Die deutsche Ästhetik seit Kant.
{1887. Philosophie des Schönen.
{1885. Kritische Grundlegung des transzendentalen Realismus (dritte Auflage von: Das Ding an sich 1871).
{1889. Das Grundproblem der Erkenntnistheorie.
1896. Kategorienlehre.
1898. Ethische Studien.

§ 126.

Ed. v. Hartmann ergänzt den Pessimismus durch einen Entwicklungsoptimismus und vereinigt in seinem Panpneumatismus die obersten Begriffe des Schopenhauerschen und des Hegelschen Systems. Als das Absolute bezeichnet er den Allgeist oder das Unbewußte, und als dessen gleichwertige Funktionen den an sich inhaltslosen und unvernünftigen Willen und die an sich kraftlose Idee (das Logische). Der Wille ist der Grund aller Realität, die Vorstellung der Grund der zweckmäßigen Beschaffenheit der Welt. Vor der Entstehung der Welt standen die beiden Attribute des Urwesens in harmonischem Gleichgewicht. Die Endlichkeit entsteht dadurch, daß der Wille ohne Grund aus dem seligen Zustande der Latenz (der bloßen Potenz) in den unseligen des Daseins übertritt und sich in einer Welt räumlich-zeitlicher Erscheinungen darstellt. Um diesen faux pas des Willens wieder gut zu machen, potenziert sich das Logische zum Bewußtsein, welches (in der Erkenntnis, daß bei der weit überwiegenden Summe der Unlust und bei der Unerreichbarkeit des Glücks das Nichtsein dem Sein vorzuziehen ist) dermaleinst der Qual des Daseins ein Ende machen, nämlich den Willen in die schmerzlose Ruhe des Überseins zurückdrängen wird. Sobald die Mehrzahl der bewußten Individuen zu der Überzeugung gelangt ist, daß das Nichtsein der Welt besser ist als ihr Dasein, wird auf dieser höchsten Bewußtseinsstufe die Idee vom Daseinswillen emanzipiert, der Wille zum Nichtsein erregt und damit die Welt aufgehoben.

§ 127.

Die ethische Aufgabe ist kräftige Mitarbeit an der Erlösung des Absoluten vom Dasein durch Steigerung der Intelligenz und Förderung

des Kulturfortschritts. — Die künftige Weltreligion wird ein aus der Synthese von Buddhismus und Christentum hervorgehender „konkreter Monismus“ sein, d. h. Gott als eine Einheit denken, welche die innere Vielheit nicht ausschließt. Dem abstrakten Monismus der Inder gegenüber wird er jede Verflüchtigung des Unterschiedes zwischen Gott und Mensch abweisen, von dem christlichen Theismus aber sich dadurch unterscheiden, daß ihm Gott und Mensch nicht zwei Subjekte sind, sondern eines, allerdings von verschiedenem Umfang: das menschliche Subjekt ist nichts Anderes als eine individuelle Einschränkung Gottes, so daß die religiöse Geistesbethätigung im Menschen ebenso sehr göttliche wie menschliche Aktion genannt werden kann.

§ 128.

Friedrich Nietzsche (geb. 1844, seit 1889 geisteskrank).

1873—1876. Unzeitgemäße Betrachtungen, vier Stücke (Strauß, Historie, Schopenhauer, Wagner).

1878f. Menschliches, Allzumenschliches.
1881. Morgenröthe.

1882. Die fröhliche Wissenschaft.
1883f. Also sprach Zarathustra, vier Teile
1886. Jenseits von Gut und Böse.
1887. Zur Genealogie der Moral.
1889. Götzendämmerung.
(1888). Der Antichrist (erster Teil des unvollendeten Werkes: der Wille zur Macht, im 8. Bande der Werke) 1895.
1898. Gedichte.

AL. RIEHL, Nietzsche der Künstler und der Denker (6. Band von Frommanns Klassikern der Philosophie), 2. Aufl. Stuttg. 1898.

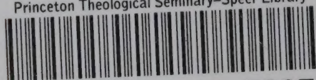
Nietzsche's Überzeugungen haben große Wandlungen erfahren, im Wesentlichen wird man drei Perioden seiner Entwicklung scheiden dürfen: eine romantische, deren Leitsterne Schopenhauer und R. Wagner sind, ein kurzes aufklärerisches Zwischenstadium („Menschliches“ ist dem Gedächtnis Voltaires gewidmet), in welchem die Kunst, die früher die höchste Stelle einnahm, von der kalten, positiven Wissenschaft verdrängt wird, und (seit 1882) die letzte Periode, die auf eine Umwertung aller Werte ausgeht. Die geltende, die christliche Moral mit ihrem Ideal selbstlosen Verzichtes, der Demuth, der Hingabe und Sorge für die Armen und Niedrigen ist demokratisch und sozialistisch, eine Moral der Schwäche, welche die Starken zu Dienern der Schwachen und Kranken macht und das erhält, was nicht erhalten zu werden verdient. Entsagung und Mitleid hemmen den Fortschritt. Die Mehrzahl

der Mittelmäßigen und Unbedeutenden herrscht über die Minderzahl der Vornehmen. Wir müssen zu den echten, ursprünglichen Werten zurückkehren: gut ist die Stärke, die Entfaltung der eigenen Kraft, sei es auch auf Kosten der Anderen; denn der Grundtrieb unseres Wesens ist „der Wille zur Macht“. Nietzsche ist Individualist und Aristokrat. Das Ziel der Menschheit liegt in ihren höchsten Exemplaren, den starken Ausnahmemenschen, nicht in dem Wohl der Meisten. An Darwin anknüpfend verlangt er Züchtung einer höheren Art, Erhöhung des Typus Mensch zum löwenwilligen „Übermenschen“.

Namenregister.

Druck von August Pries in Leipzig.

Photomount
Pamphlet
Binder
Gaylord Bros., Inc.
Makers
Syracuse, N.Y.
Pat. No. 877188


B2741 .F17
Hilfsbuch zur Geschichte der Philosophie
Princeton Theological Seminary–Speer Library
1 1012 00159 7337